

مَسَلَبِ اَحْتِثَات

اور

www.ircpk.com

مولانا عبدالحی کھنوی
رحمۃ اللہ علیہ



اُرشاد المواقفی

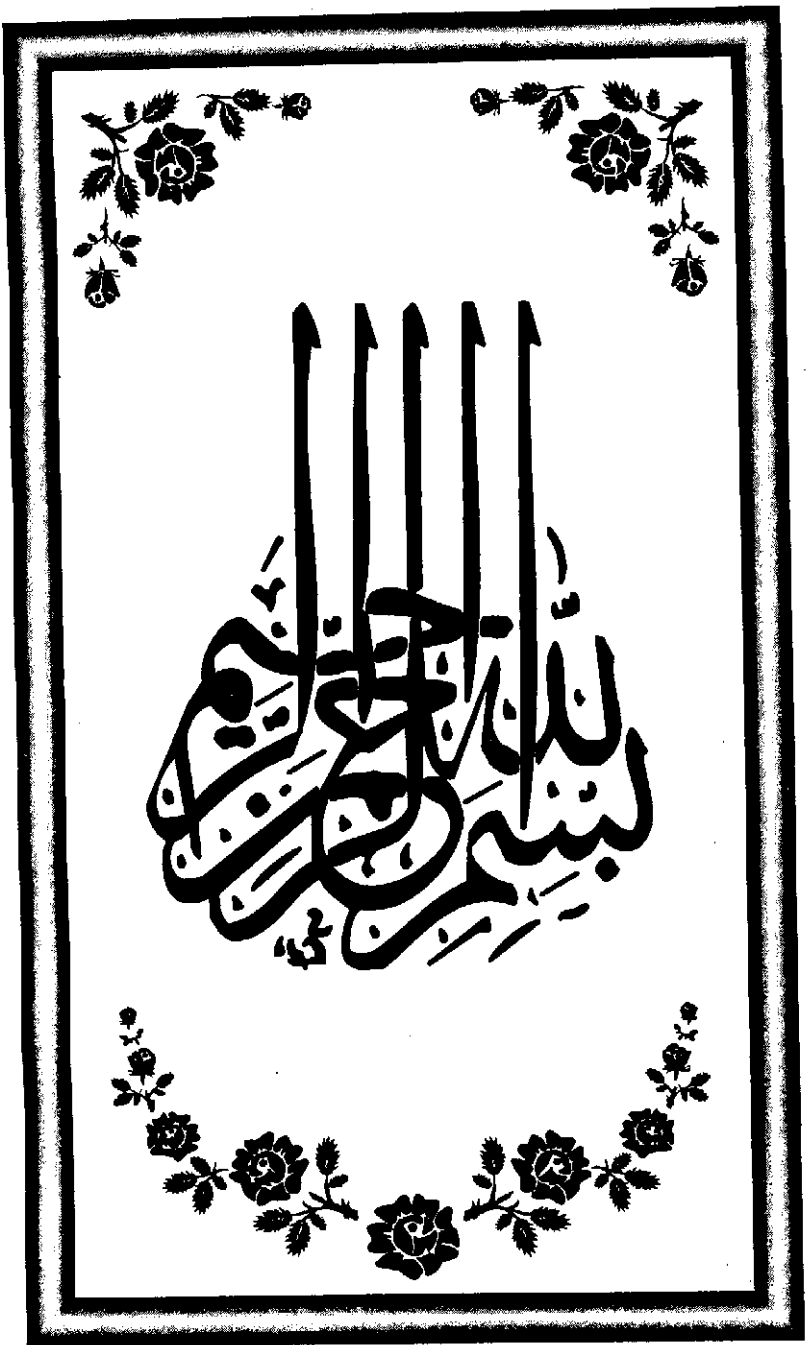
ناشر: ادارہ علوم الاثریہ منٹگری بازار فیصل آباد

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
42	وضوء ٹوٹ جاتا ہے	7	گزارش احوال واقعی
43	* نبیذ سے وضوء جائز ہے؟	12	* مولانا لکھنوی کا فقہی موقف
44	* تیمم کس طرح کیا جائے؟		* کیا حضرت عیسیٰ فقہ حنفی پر فتویٰ
47	* ضروری تنبیہ	20	دیں گے؟
47	* صبح کی نماز کا وقت		* کیا مجتہد مطلق کا درجہ ختم
49	* صبح کی نماز طلوع شمس کے وقت	23	ہو گیا ہے؟
51	* عصر کی نماز کا وقت	25	* ثقہ عالم کی ذمہ داری
54	* ترجیح سے آذان کہنا	26	* معاصرین کے مابین رواداری
55	* اکبری اقامت	30	* پانی کی طہارت
56	* شویب	30	* دہ درہ حوض
59	* آذان جمعہ کا جواب	31	* بربضاعہ
	* بارش میں آذان اور الاصلواتی	35	* کتے کا جو ٹھارتن
60	الرحال	36	* کیا علامہ ابن ہمام متعصب تھے؟
	* بارش یا کسی عذر کی بنا پر	37	* داڑھی کا خلال
61	* دو نمازیں جمع کرنا	38	* گردن کا مسح اٹے ہاتھ سے
	* سنن و نوافل دو یا چار		* شرمگاہ کو چھونے سے وضوء
62	رکعت سے	39	ٹوٹ جاتا ہے
63	* مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعت		* اونٹ کا گوشت کھانے سے

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
99	* تورک جائز ہے	65	* صبح کی سنتوں کے بعد لیٹنا
101	* اشارۂ سہابہ شہد میں		* صبح کی سنتیں نماز فجر کے بعد
102	* شہد کے الفاظ میں کمی بیشی	65	پڑھی جاسکتی ہیں
103	* سجدہ صوب کیا جائے؟	67	* اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا
	* نماز میں کلام موجب فساد کب	68	* ذرا توجہ فرمائیں
103	ہے؟	69	* زبان سے نماز کی نیت
104	* نمازی کو غیر نمازی کا پتکھا کرنا		* تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کو
	* نماز میں ماثور دعاء کے علاوہ دعاء	72	چھوٹا
105	کرنا	73	* رفع الیدین
106	* بچہ کو اٹھا کر نماز پڑھنا		* نماز میں ہاتھ کیسے اور کہاں
	* تین و تر پڑھنے کا طریقہ اور	75	باندھے جائیں؟
107	ایک و تر	81	* دعائے استفتاح
110	* دعائے قنوت اور رفع الیدین	84	* بسم اللہ با آواز بلند یا آہستہ
113	* نماز و تر سواری پر	86	* فاتحہ خلف الامام
114	* سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں	89	* آمین بالمہر
115	* تسبیح نماز میں جلسہ استراحت	92	* نماز مغرب میں مقدار قراءت
116	* قضاء نماز میں ترتیب	93	* آیات ترغیب و ترہیب کا جواب
117	* جمعہ کے لئے مصر شرط ہے؟	95	* کیا امام صرف تسبیح کہے؟
117	* نماز استسقاء		* کیا تحمید سے زیادہ دعائیں
119	* چادر بدلنا	95	جائز ہیں؟
119	* تکبیرات عید	96	* دو سجدوں کے درمیان ذکر
120	* صلاۃ کسوف کا طریقہ	98	* جلسہ استراحت

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
135	* کم سے کم مہر کی تعیین	121	* عورت جماعت کرا سکتی ہے؟
139	* جنین کا حکم		* میت کو غسل دینے سے
140	* زانی کو حد کے ساتھ جلا وطن کرنا	122	غسل کرنا
	* مالک اپنے غلام کو حد لگا سکتا	123	* نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ
140	ہے؟	124	* نماز جنازہ میں رفع الیدین
141	* کیا ہر نشہ آور چیز حرام ہے؟	125	* نماز جنازہ میں تعدد
141	* خون وغیرہ سے قرآن پاک لکھنا		* ادھار سامان بیچنے کے بعد خریدار
143	* اختلاف مطالع	126	مفلس ہو جائے
144	* رویت میں تاریقی کا اعتبار	127	* بیع الدبر
146	* طلاق ثلاثہ		* بائع اور مشتری کے مابین بیع کب
146	* مفقود الخیر کی بیوی کا حکم	127	پختہ ہوتی ہے؟
147	* کثرت طرق سبب ترجیح ہیں	129	* گوشت کے بدلے جانور خریدنا
	* راوی کا اپنی روایت کے خلاف	129	* بیع العرایا
148	عمل کرنا		* عورت لکھنا سیکھ سکتی ہے
149	* جمع و تطبیق، نسخ سے مقدم ہے	130	یا نہیں؟
151	* ترجیح یا تطبیق	131	* بیویوں کے درمیان انصاف
151	* ارجحیت صحیحین	132	* عقیقہ
153	* حدیث مرسل	133	* حالت احرام میں نکاح
	* نقل روایات میں تقصاء کا		* عصر و فجر کے بعد طواف اور
154	تساهل	134	دور رکعت
156	* هذا من السنہ کا مفہوم	134	* کفن محرم
159	* مراجع	135	* اشعار بدن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

گزارش احوال واقعی

الحمد لله وحده والصلوة والسلام على من لا نبی بعده اما بعد

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وطن عزیز پاکستان اسلام کے نام پر بنا۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں نے جان و مال، عزت و آبرو اور گھر بار کا نذرانہ پیش کر کے اسے حاصل کیا اور اس کے لئے ہزاروں دینی مراکز، مساجد، اور تاریخی یادگاروں کی قربانی دی۔ مقصد یہ تھا کہ اسلامی ریاست میں اسلام کو بطور نظام حیات نافذ کیا جائے گا۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ اور اس کے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا بول بالا ہوگا۔ مگر صد افسوس کہ نصف صدی گزر جانے کے باوجود یہ خواب ابھی تک شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ حکمران مسلمان، رعایا مسلمان، ریاست اسلامی مگر اس نکلون کے باوجود اسلام یہاں ”غریب“ اور ”اجنبی“ رہا۔ نفاذ اسلام کے لئے انفرادی اور اجتماعی طور پر متعدد بار کوششیں کی گئیں لادین طبقہ کی بالادستی اور صیہونیت کے مہروں کو ہٹانے کے لئے تحریکیں چلیں اور ان میں جانوں کا نذرانہ پیش کیا گیا، قرارداد مقاصد کو دستور کا حصہ بنانے کے لئے دباؤ ڈالا گیا۔ علمائے کرام نے متفقہ بائیس (۲۲) نکات پیش کئے۔ اسلامی نظریاتی کونسل تشکیل دی گئی، اسلامی شوریٰ اور وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی۔ مگر ”زمین جنبہ بجنبہ“ نہ جنبہ گل محمد“ کے مصداق معاملہ آج تک وہیں کا وہیں ہے۔

یہ صورت حال جوں کی توں کیوں ہے؟ اس کے اسباب کیا ہیں؟ اتنی تک و دو کے باوجود نتیجہ صفر کیوں ہے؟ اس کے متعدد وجوہ اور جوابات ہیں لیکن اس تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں تاہم اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ نفاذ اسلام کی جب بھی تحریک چلی اس کے ساتھ ہی تقلید و جمود کے بعض علمبرداروں نے اسے اپنے لئے خطرہ محسوس کیا۔ اور بڑی زور دار آواز سے مطالبہ کیا گیا کہ ملک میں خفیہ فقہ نافذ ہونی چاہئے۔ فتاویٰ

عالمگیری نافذ ہونا چاہئے اور جواب آں غزل میں یہ بھی کہ فقہ جعفری نافذ ہونی چاہئے، بلکہ سخت حیرت کی بات ہے کہ ”جمہوری تماشہ“ کی بناء پر یہ مطالبہ بھی ہوا کہ ملک کی اکثریت فقہ حنفی کی پیرو ہے اور جمہوری اصول کے ماتحت جب بھی اسلامی حکومت قائم ہو، اسی فقہ کی ترویج ضروری ہے اور یہ مطالبہ تسلسل سے کیا گیا۔ بلکہ قرآن و سنت جو تمام مسلمانوں کی مشترکہ میراث ہے کی بالادستی اور اس کے نفاذ کا مطالبہ کرنے والوں کے بارے میں یہاں تلک ارشاد فرمایا گیا۔

”قرآن و سنت کی آڑ میں فقہ حنفی کی مخالفت کی تحریک پر علماء کرام کو کڑی نظر رکھنے کی ضرورت ہے یہ کلمۃ حق ارید بہا الباطل کے قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔“ (بینات اپریل ۸۶ء ص ۵۱)

اور یہ بھی کہا گیا کہ

”اس وقت قرآن و سنت کے نام سے اٹھنے والے شور و غوغا کا ہدف فقہ حنفی ہے“ (ایضاً ص ۴۸)

بلاشبہ یہ مطالبہ فقہ حنفی کے علمبرداروں کے لئے بڑا حسین اور خوش کن تھا مگر اس کی آڑ میں خوئے بد را بہانہ بسیار کے مصداق یہ کہنے کا موقع دے دیا گیا کہ کس کا اسلام، کس کی فقہ نافذ کی جائے؟ علمائے گرامی کے اس فکری افتراق و تشتت کے نتیجہ میں نہ قرآن و سنت کا نفاذ ہوا نہ فقہ حنفی آئی۔ حیرت کی بات ہے کہ فقہ حنفی کو قرآن و سنت کا نچوڑ قرار دینے والے قرآن و سنت سے خوف زدہ کیوں ہیں؟

پھر یہ حقیقت بھی مسلمہ ہے کہ موجودہ معیشت کے پیدا کردہ مسائل کا حل قدیم فقہی ذخیرہ میں نہیں ملتا۔ بلکہ اس سے آگے علامہ انور شاہ کشمیری مرحوم نے تو یہاں تک فرمادیا کہ:

من زعم ان الدين كله في الفقه بحيث

لا يبقى وراءه شيء فقد عاد عن الصواب

(فیض الباری ص ۱۰ ج ۲)

”جو سمجھتا ہے کہ تمام دین فقہ میں ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں تو بے شک وہ

راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔“

اور یہ بات بالکل بجا ہے۔ جب سب صحابہ کرامؓ اور مجتہدین عظام اسلام کے ترجمان ہیں تو پھر اسلام کو صرف فقہ حنفی کے قالب میں منحصر قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ اور انوار نبوت کو حنفیت میں مقید کر دینا کہاں کی حقیقت پسندی ہے؟

قدیم فقہی ذخیرہ اور حضرات فقہائے کرام کی مساعی قابل تحسین اور بڑی اہمیت کی حامل ہیں اور اس سے استفادہ کا بھی کسی صاحب علم نے انکار نہیں کیا مگر یہ حقیقت بالکل عیاں ہے کہ ان قدیم فقہائے کرام کے سامنے نہ تو جدید حالات تھے اور نہ ہی وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے۔ لوگوں کی ضرورتوں کا اندازہ لگا کر کچھ آئندہ ہونے والے واقعات کے بارے میں انہوں نے مشورے دیئے۔ مگر کوئی کتنا ہی عالم اور صاحب فکر و نظر کیوں نہ ہو وہ صد ہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کر سکتا۔ ماضی کے حالات پر مستقبل کو قیاس کر کے کوئی رائے دے گا تو قدم قدم پر غلطیوں کا امکان یقینی ہو گا بلکہ ہوتا بھی رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احوال و ظرف سے بے نیاز ہو کر فتویٰ دینے پر خود فقہائے کرام نے شدید نکیر کی ہے۔ علیم و خبیر ذات صرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ہے۔ جس کے سامنے ماضی بے نقاب اور مستقبل بے حجاب ہے۔ زمان و مکان کے تمام تغیرات اس کے سامنے ہیں اسی نے ہر دور کی ضرورتوں کے مطابق ہدایات دیں اور انہیں قیامت تک کے لئے محفوظ کر دیا۔ جب قیامت تک کے لئے قرآن مجید، کتاب ہدایت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قیامت تک کے لئے اسوۂ حسنہ ہے تو اس کا منطقی نتیجہ ہے کہ قرآن و سنت ہی تمام مسلمانوں کے لئے دستور العمل ہے اور یہی ان کے لئے ”ملت بیضاء“ کے وصف سے متصف ہے اسی لئے اس تغیر پذیر دنیا میں ان کے لئے اس کے احکام پر عمل میں کوئی الجھاؤ، کوئی دشواری پیش نہیں آتی قرآن و سنت کی اسی حیثیت کو پیش نہ رکھ کر ہر دور میں بعض کبار علماء کرام نے تقلید جامد کو ترک کر کے کتاب و سنت کو غور فکر کا مرکز بنایا۔ انہی حضرات میں ایک حضرت مولانا عبدالحی لکھنؤی مرحوم بھی تھے۔ جو حالات کی نزاکت سے بے نیاز تو نہ ہو سکے تاہم انہوں نے متعدد مسائل میں شیوہ قدیم کو ترک کر کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنایا۔ اور اس جامد فضاء میں جس وسعت فکر و

نظر کا انہوں نے مظاہرہ فرمایا اگر اس دور میں بھی اسے اختیار کر لیا جاتا۔ تو یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ کم از کم اسلام بیزار حضرات مسلمانوں کے مطالبہ اسلام پر یوں طعنہ زنی کرنے کی جسارت نہ کرتے۔ کہ کس کا اسلام اور کس کی فقہ کو نافذ کیا جائے؟ زیر نظر رسالہ میں ہم نے مولانا لکھنویؒ کی ان آراء کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے جن میں انہوں نے معروف فقہی نقطہ نظر سے ہٹ کر موقف اختیار کیا ہے۔ اس تناظر میں عصر حاضر کے علمائے کرام سے اپیل ہے کہ تہلید و جمود کی بجائے براہ راست مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ رسم و رواج کی وضعی بندشوں سے آزادی حاصل کریں۔ اور عصر حاضر کی مشکلات کو سمجھنے اور انہیں حل کرنے کی سعی بلیغ کریں۔

اقول قولی هذا استغفر الله لي ولكم
ولجميع المسلمين آمين يا رب العالمين

ارشاد الحق اثری

۹۹-۳-۱۹

الحمد لله رب العالمين والصلاة
والسلام على سيد الانبياء والمرسلين و
على اله وصحبه ومن تبعهم الى يوم الدين
اما بعد-

برصغیر پاک و ہند میں جن حضرات کو 'تجہ علمی'، 'جودت و ذہانت'، 'فہم و فراست'، 'زہد و تقویٰ' کے ساتھ ساتھ کثرت تصنیف کا شرف حاصل ہے ان میں ایک حضرت مولانا علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ بھی ہیں۔

حضرت موصوف ۲۶ ذیقعدہ ۱۲۶۳ھ بروز منگل پیدا ہوئے۔ دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا۔ گیارہ سال کے ہوئے تو اپنے والد محترم مولانا محمد عبدالحلیمؒ سے باقاعدہ تعلیم کا آغاز کیا۔ ۷ سال کی عمر میں والد محترم اور اپنے زمانہ کے اعیان سے علوم متداولہ کی تکمیل کی دو بار حج بیت اللہ کی سعادت حاصل ہوئی دوسری بار ۱۲۹۲ھ میں حرمین کے شیوخ سے بھی سندیں حاصل کیں۔ عنقوان شباب ہی میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مشغول ہو گئے اور نحو و صرف، منطق و حکمت، مناظرہ، تاریخ و رجال، فقہ و حدیث اور اصول و فروع جیسے متنوع علوم پر اردو، عربی، فارسی تینوں زبانوں میں ۱۰۷ کتابیں لکھیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ نے تو "السلسون فی الہند" (ص ۴۰) میں ان کی کتب کی تعداد ۱۱۰ ذکر کی ہے بالآخر ۱۳۰۴ھ میں گویا صرف چالیس سال کی عمر میں اس دار فانی سے انتقال فرما گئے۔ اللہم اغفرلہ وارحمہ وارفع درجاتہ فی المہدیین۔ آمین یا رب العالمین۔

اندازہ کیجئے کہ کل ۲۳ سالہ تدریسی و تصنیفی دور میں ایک سو سے زائد کتابوں کی تصنیف کس قدر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی توفیق و عنایت کا نتیجہ ہے جس سے وہ اپنے مقبول بندوں کو ہی نوازتے ہیں۔ ان تصانیف میں سے بہت سی کتب زیور طبع سے آراستہ ہوئیں

اور علمائے امت نے انہیں خراج تحسین پیش کیا۔

مورخ اسلام حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ ان کی تصنیفی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

متون کتب میں سے مولانا نے مسند امام ابو حنیفہؒ، ”موطا امام محمدؒ“، کتاب الآثار امام محمدؒ پر مقدمہ اور حاشیہ لکھا اور ان کو چھپوا کر شائع کیا۔ تعلقات حدیث میں سے موضوعات سیوطیؒ، ”المقاصد الحسنہ امام سخاویؒ“ اور فتح المغیث فی اصول الحدیث اور میزان الاعتدال وغیرہ کتابیں ان کے اشارہ سے ان کے متوسلین اور تلامذہ نے شائع کیں۔ کتابوں کے تحشیہ اور اشاعت میں مولانا کو جو اہتمام تھا اس میں دو باتیں خاص طور سے ذکر کے قابل ہیں سب سے پہلی بات مقدمہ نگاری کی ایجاد ہے۔ مولانا سے پہلے کسی شارح یا مفسر نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ یورپ میں قلمی کتابوں کو ایڈٹ کرنے کی جو اہمیت حاصل ہوئی اور جس طرح وہ مختلف نسخوں کی فراہمی، مقابلہ اور تصحیح اور ساتھ ہی مصنف اور تصنیف کے متعلق ہر قسم کی معلومات مقدمہ میں فراہم کرتے ہیں۔ مولانا نے یورپ کے طریق کار کے علم سے پہلے ہی اس اہم کام کی طرف توجہ کی اور بالکل اسی طریق پر، بلکہ اسی سے بہتر طریقہ پر اس کام کو انجام دیا۔

دوسری قابل ذکر بات کتابوں کی صحت ہے حیرت ہوتی ہے کہ عربی کی ضخیم کتابیں اور ان پر باریک حاشیے اور ان کی تصحیح اس طرح کی جاتی کہ اگر یہ دعویٰ کیا جائے تو شاید مبالغہ نہ ہو گا کہ انکی خاص شائع کردہ کتابوں میں ایک نقطہ کی بھی غلطی نہیں۔ الخ

(مقالات سلیمان ص ۵۹، ۶۰ ج ۲)

ان کی کتابوں کا تعارف اور اس سلسلے میں ان کی خدمات ایک مستقل عنوان ہے۔ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اگر ”العیاض“ پایہ تکمیل کو پہنچ جاتی تو بہت سی فقہی کتب سے بے نیاز کر دیتی۔ اصول نقد روایت میں ”الرفع والتکمیل“ کو اس موضوع پر اولیت حاصل ہے۔

فقہی موقف:- مولانا لکھنویؒ ”فقہی کتب فکر کے اعتبار سے حنفی علماء میں شمار ہوتے ہیں مگر ان کے ہاں وہ فقہی جمود نہیں جو عموماً برصغیر کے حنفی علماء میں پایا جاتا ہے۔ خود

انہوں نے اپنے طرز فکر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:-

”و من منحه الی رزقت التوجه الی فن
الحديث و فقه الحديث‘ ولا اعتمد علی
مسئلة مالم يوجد اصلها من حديث او آية و
ما كان خلاف الحديث الصحيح الصريح
اتركه‘ و اظن المجتهد فيه معذورا“ بل
ما جوراً۔ الخ (النافع الكبير ص ۳۸)

”کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے احسانات میں سے مجھ پر ایک احسان یہ ہے کہ مجھے فن
حدیث اور فقہ الحدیث کی طرف متوجہ فرما دیا ہے اور میں جب تک کسی فقہی مسئلہ کے
مطابق کوئی حدیث یا آیت نہیں پالیتا اس پر اعتماد نہیں کرتا اور جو مسئلہ صحیح صریح حدیث
کے خلاف ہو میں اسے چھوڑ دیتا ہوں اور مجتہد کو اس کے بارے میں معذور بلکہ یک گونہ
اجر کا مستحق سمجھتا ہوں۔“ اس کے چند سطور بعد مزید لکھتے ہیں:-

”و من منحه انه جعلنی سالکاً بین
الافراط و التفريط‘ لاتاتی مسئلة معركة
الآراء بین یدی الا الهمت الطريق الوسط
فیها‘ و لست ممن یختار التقليد البحت
بحیث لا یترک قول الفقهاء وان خالفته
الادلة الشرعية ولا ممن یطعن علیهم و یهجر
الفقه بالکلیة۔“ (ایضاً)

”اور اللہ تعالیٰ کے احسانات میں سے ہے کہ اس نے مجھے افراط و تفريط کے مابین
راستہ پر چلایا ہے۔ میرے سامنے جب کوئی معركة الآراء مسئلہ آتا ہے تو مجھے اس میں
درمیانی راہ کا اہمام کر دیا جاتا ہے۔ میں ان میں سے نہیں ہوں جو محض تقلید کو پسند کرتے
ہیں اور فقہاء کے قول کو نہیں چھوڑتے اگرچہ وہ شرعی دلائل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو

اور میں ان میں سے بھی نہیں جو فقہاء پر طعن کرتے ہیں اور جنہوں نے فقہ کو کلیتہً نظر انداز کر دیا ہے۔“

اسی طرح انہوں نے اس فکر کی بھی تردید کی ہے کہ جو دلائل سے کسی مسئلہ میں اختلاف کرتا ہے تو مقلدین حضرات اسے امام کی تقلید چھوڑ دینے کا طعنہ دیتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دلیل کی بناء پر اختلاف ترک تقلید نہیں بلکہ عین تقلید ہے۔ چنانچہ موصوف، امام عصام، بن یوسف الحلبي۔ جو کہ قاضی ابویوسفؒ کے تلمیذ تھے اور نماز میں رفع الیدین کرتے تھے، کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

”ويعلم ايضا ان الحنفى لو ترك فى
مسألة مذهب امامه لقوة دليل خلافه لا
يخرج عن رتبة التقليد بل هو عين التقليد
فى صورته ترك التقليد الا ترى الى ان عصام
بن يوسف ترك مذهب ابى حنيفة فى عدم
الرفع ومع ذلك هو معدود فى الحنفية و
يؤيده ما حكاه اصحاب الفتاوى المعتمدة
من اصحابنا من تقليد ابى يوسف
يوما الشافعى فى طهارة القلتين والى الله
المشتكى من جهلة زماننا حيث يطعنون
على من ترك تقليد امامه فى مسألة واحدة
لقوة دليلها ويخرجونه عن جماعة مقلدية
ولا عجب منهم فانهم من العوام انما
العجب ممن يتشبه بالعلماء ويمشى
مشيهم كانعام“ (الفوائد البهية ص ۱۱۴)

”اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر خفی کسی مسئلہ میں اپنے امام کا

مذہب اس کے خلاف مضبوط دلیل کی بناء پر چھوڑ دیتا ہے تو وہ اس کی تقلید سے خارج نہیں ہوتا بلکہ یہ ترک تقلید کی صورت میں عین تقلید ہے۔ آپ عصامؒ بن یوسف کی طرف نہیں دیکھتے کہ انہوں نے ترک رفع الیدین کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو چھوڑ دیا اس کے باوجود وہ حنفیوں میں شمار ہوتے ہیں اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جسے ہمارے قابل اعتماد اصحاب فتاویٰ نے نقل کیا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ نے ایک دن قلتین کے برابر پانی کی طہارت کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کی تقلید کی۔ ہم اپنے زمانہ کے جاہلوں کا ٹھکڑا اللہ تعالیٰ ہی سے کرتے ہیں جو اس شخص پر طعن و تشنیع کرتے ہیں جو کسی مسئلہ میں قوت دلیل کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہیں کرتا اور وہ اسے امام کے مقلدین ہی سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان پر کوئی تعجب نہیں کیونکہ وہ تو عوام ہیں۔ تعجب تو ان پر ہے جو علماء کی مشابہت اختیار کرتے ہیں اور چال چار پاؤں (عوام کا لانعام) کی چلتے ہیں۔“

”ترک تقلید“ کو جو انہوں نے ”عین التقلید“ قرار دیا، اس بارے میں ”النافع الکبیر“ میں بھی انہوں نے اشارہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بلکہ تمام ائمہ کرام نے نص صریح کے مقابلے میں اپنے فتویٰ کو چھوڑ دینے کا حکم فرمایا اور ملا علی قاری نے تزیین العبارة میں کہا ہے کہ ہمارے امام نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتویٰ دے تا آنکہ وہ ہمارے ماخذ کو معلوم نہ کرے۔ لہذا اگر کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کے مطابق کوئی نص نہیں تو اس کے متبعین علمائے کرام پر لازم ہے کہ وہ اس نص کی پیروی کریں جو صحیح سند سے رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے۔ اسی طرح اگر امام صاحبؒ سے اشارہ (تشدد میں) کی نفی صحیح ہو مگر نبی کریم ﷺ سے یہ صحیح ثابت ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے جو ثابت ہے اس کو ترجیح

حاصل ہے۔ اسی بناء پر کتب فروع میں جو مسائل منقول ہیں ان کے پانچ درجے ہیں۔

(۱) وہ مسائل جو اصول شرعیہ کے مطابق ہیں اور کوئی نص ان کے مخالف نہیں۔

(۲) وہ مسائل جو اصول شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں اور ان کی تائید بعض آیات اور احادیث سے ہوتی ہے مگر بعض آیات اور احادیث ان کے برعکس بھی ہیں۔ ان میں فیصلہ منقول و معقول کی روشنی میں ہوگا۔

(۳) جو مسائل اصول شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں مگر صحیح اور قوی طریق سے ان کے خلاف بھی ثابت ہے۔ ان میں فیصلہ یوں ہوگا کہ جسے علم و حکمت، وسعت نظر اور دقت فکر عطا ہوئی ہے اسے چاہئے کہ وہ رائج پہلو کو اختیار کرے اور جسے یہ نعمت حاصل نہیں تو وہ اس پر عمل کا مجاز ہے۔

(۴) وہ مسائل جن کا استخراج صرف قیاس پر مبنی ہے اور اس کے خلاف ناقابل تردید دلیل ثابت ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ یہ ہے کہ ”ادنیٰ“ یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے۔ اور اعلیٰ یعنی دلیل کو اختیار کر لیا جائے۔ ”و هو عين التقليد في صورة ترك التقليد“ اور یہ ترک تقلید عین تقلید ہے۔

(۵) وہ مسائل جن پر کوئی دلیل شرعی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے ثابت نہیں بلکہ وہ محض متاخرین کی اختراعات ہیں حکمہ الطرح والجرح ان کا حکم یہ ہے کہ انہیں چھوڑ دیا جائے اور ان پر نقد و تبصرہ کیا جائے۔ اس تفصیل کو خوب یاد کر لیں۔ اسے نظر انداز کر دینے سے بہت سے حضرات صراط مستقیم سے بھٹک گئے ہیں۔ (النافع الکبیر ص ۱۳، ۱۴ اور مجموعہ رسائل ص ۱۱۴)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاسی مسائل نصوص کے خلاف ہوں تو نص پر عمل بظاہر ترک تقلید ہے مگر مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ترک تقلید نہیں بلکہ عین تقلید ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں نص کی اتباع کا حکم خود امام صاحب ”کا ہے۔ اسی طرح بعض متعصبن حنفیہ جو صحیح حدیث کے باوجود اپنے امام کی تقلید پر قائم رہتے ہیں اور حسن ظن میں مبتلا ہوتے ہیں کہ اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو امام صاحب اس کے خلاف فتویٰ نہ دیتے کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”هذا جهل منهم بماروته الشقات عن
ابى حنيفة من تقديم الاحاديث والاثار على
اقواله الشريفة فترك ما خالف الحديث
الصحيح رأى سديد وهو عين تقليد الامام لا
ترك التقليد۔“ (النافع الكبير ص ۱۳۵)

”یہ ان کی امام ابو حنیفہ کے اس قول سے جمالت پر مبنی ہے جسے ثقہ راویوں نے
ان سے بیان کیا ہے کہ احادیث اور آثار کو میرے قول سے مقدم جانو لہذا صحیح حدیث کے
خلاف ان کے قول کو چھوڑ دینا ہی درست رائے ہے اور یہ عین تقلید ہے ترک تقلید
نہیں۔“

اسی طرح علامہ موصوف ایک مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ہیری زادہ کی
شرح اشباہ والنظائر کے حوالہ سے لکھتے ہیں:-

”قال ابن شحنة في شرح الهداية اذا صح
الحديث وكان على خلاف المذهب عمل
بالحديث و يكون ذلك مذهب ولا يخرج
مقلد عن كونه حنفيا فقد صح عن الامام
ابى حنيفة اذا صح الحديث فهو مذهبي“
(فتاویٰ مبوب ص ۴۴۵)

”ابن شحنہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ جب حدیث صحیح ہو اور وہ مذہب کے
خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے اور یہی امام کا مذہب ہو گا اور اس سے مقلد خفی ہونے
سے نہیں نکلے گا کیونکہ امام ابو حنیفہ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا جب
حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔“

اسی طرح ایک اور استثناء کے جواب میں مفتی اعظم مفتی الحنفیہ مکہ معظمہ المتوفی
۱۰۵۰ھ کے رسالہ ”القول السدید فی مسائل التعلید“ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”لا علينا ان لا نأخذ بما ظهر لنا صواب
خلافه اذ انعم الله علينا بحصول ضرب من
النظر يمكن الوقوف به علي الصواب هذا
نحن مع ذلك لا نخرج عن درجة التقليد
لاما لنا الاعظم ابى حنيفة المقدم“

(فتاویٰ مبوب ص ۱۰۷، مجموعہ فتاویٰ ص ۱۹ ج ۲)

”جب اللہ تعالیٰ نے غور و فکر کے کچھ حصہ کی نعمت ہمیں عطا فرمائی اور اس کی
بدولت صحیح و صواب کو پالینا ممکن ہو گیا تو ہم پر لازم نہیں کہ جو بات ہمارے لئے درست
ثابت ہوئی ہو اس کو اختیار نہ کریں اور ایسا کرنے سے ہم اپنے امام اعظم ابو حنیفہؒ کی تقلید
سے خارج نہیں ہو جاتے۔“

مولانا لکھنویؒ تقلید کو واجب نہیں، جائز قرار دیتے ہیں (فتاویٰ مبوب ص ۱۶۱، ۱۶۲،
۱۶۳) اور ضرورت شدیدہ کے وقت مذہب شافعی کی تقلید کو جائز قرار دیتے ہیں (ایضاً
ص ۱۶۶) یہی وجہ ہے انہوں نے مفقود الخیر کی زوجہ کے نکاح کے مسئلہ میں امام مالکؒ کے
مسئلہ پر فتویٰ دیا۔ (ایضاً ص ۲۸۳، مجموعہ فتاویٰ ص ۱۴۹ ج ۳، ص ۱۳۹ ج ۱) اسی طرح
اجرت تعلیم اور اذان و اقامت پر اجرت کا بھی انہوں نے فتویٰ دیا (ایضاً ص ۳۳۳، مجموعہ
فتاویٰ ص ۱۴۸ ج ۳) نیز قاضی خاں میں تو تعویذات پر اجرت کو ناجائز قرار دیا مگر مولانا
لکھنویؒ اس کے قائل ہیں (ایضاً ص ۳۳۳) طلاق ثلاثہ کے بارے میں بھی جب ان سے
پوچھا گیا تو انہوں نے جواباً فرمایا:

”اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی

اور بغیر تحلیل کے نکاح نہ درست ہوگا، مگر بوقت ضرورت کہ اس
عورت کا علیحدہ ہونا اس سے دشوار ہو اور احتمال مفاسد زائدہ کا ہو
تقلید کسی اور امام کی اگر کرے گا تو کچھ مضائقہ نہ ہوگا۔ نظیر اس کی
مسئلہ نکاح زوجہ مفقودہ مدت ممتدة الطهر موجود ہے کہ حنفیہ عند

الضرورة قول امام مالکؒ پر عمل کرنے کو درست رکھتے ہیں چنانچہ ردالمحتار میں مفصلاً مذکور ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ وہ شخص کسی عالم شافعی سے استفسار کر کے اس کے فتویٰ پر عمل کرے۔“ (مجموعہ

فتاویٰ ص ۵۴ ج ۲)

قرون وسطیٰ میں تقلید و جمود کا جو دور دورہ تھا اس سے تاریخ کا طالب علم بخوبی واقف ہے۔ فقہی مذاہب کے پیروکار ایک دوسرے پر طعن و تشنیع سے بڑھ کر لڑائی جھگڑا اور قتل و قتل کا بازار گرم کر دیتے تھے۔ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا گوارہ نہ کرتے حتیٰ کہ عین بلد الامین میں چار مصلوں پر علیحدہ علیحدہ چار امام اپنے اپنے امام کے مقلدین کو نماز پڑھاتے جس کی ضروری تفصیل ہمارے رسالہ ”اسباب اختلاف الفقہاء“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مولانا لکھنویؒ اس تقلید و جمود کے قطعاً خلاف تھے۔ امیر القاتب الاقانی المتوفی ۷۵۷ھ جو اپنے دور میں اکابر علمائے احناف میں شمار ہوتے تھے۔ مولانا لکھنویؒ نے ہی ان کو ”کان راسا فی الحنفیۃ بارعاً فی الفقہ“ جیسے القاب سے یاد کیا ہے۔ اور کشف الظنون کے حوالہ سے مولانا لکھنویؒ نے امیر القاتب الاقانی کا اپنا بیان ان کے ”رسالہ رفع الیدین“ سے نقل کیا ہے کہ میں ۷۴۷ھ میں دمشق گیا رمضان المبارک کی ستائیسویں رات تھی لوگ مغرب کی نماز کے لئے مسجد میں جمع تھے ہم نے وہاں نماز پڑھی امام نے نماز میں رفع الیدین کی تو میں نے نماز دوبارہ پڑھی۔ میں نے اس امام سے کہا تم مالکی ہو یا شافعی؟ تو اس نے کہا میں شافعی ہوں۔ میں نے اسے کہا اگر تم نماز میں رفع الیدین نہ کرتے تو تمہارا کیا نقصان تھا؟ تمہاری رفع الیدین سے ہماری نماز فاسد ہو گئی جو لوگ ہمارے مذہب پر تھے ان میں سے بعض نے اس امام کو ملامت کی۔ اس نے کہا کہ رفع الیدین کرنے سے نماز فاسد ہو جانے کا قول امام ابو حنیفہؒ کا تو نہیں۔ میں نے کہا کیوں نہیں؟ مکتول نسفی نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول نقل کیا ہے بس پھر جھگڑا چل نکلا اور اسی پس منظر میں میں نے یہ رسالہ لکھا۔ (حاشیہ الفوائد البہیہ ص ۵۰ ملخصاً نیز کشف الظنون ص ۸۶۸) مولانا لکھنویؒ نے امیر القاتب الاقانی کے اس موقف کی بڑی سختی سے تردید کی، فرماتے ہیں:

”ما اقبح کلامہ و ما اضعفہ اتفسد

الصلاة بما تواتر فعله عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم واصحابه و اما علم ان
الصحابه منهم من كان يرفع ومنهم من كان
لا يرفع وكان يقتدى احدهما بالاخر ولم يرو
عن احدهما بفوه۔" الخ (حاشیہ الفوائد ص ۵۰)۔

"اس کا کلام کس قدر قبیح اور ضعیف ہے کیا اس عمل سے نماز فاسد ہو جائے گی۔
جس کا کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے تواتر سے منقول ہے کیا وہ یہ
نہیں جانتا کہ بعض صحابہ رفع الیدین کرتے اور بعض نہیں کرتے تھے اور وہ ایک دوسرے
کی اقتداء کرتے اور کسی سے بھی وہ بات مروی نہیں جو اس نے کہی ہے۔" یہ پوری بحث
کو اس کے بعض گوشوں پر بحث و کلام کی گنجائش ہے، قابل دید ہے۔ سخت حیرت کی بات
ہے کہ کھول منیٰ کی اس روایت کی بنا پر بعض حنفی اکابرین نے رفع الیدین کو عمرات نماز
میں سے بعض نے مکروہ اور موجب فساد قرار دیا اور کہا گیا کہ حنفی کی نماز شافعی امام کے
پیچھے نہیں ہوتی، مگر مولانا لکھنویؒ نے اس فکر کی بڑی شدت سے تردید کی اور صاف صاف
لکھ دیا کہ:

"القول بعدم جواز اقتداء الحنفی

بالشافعی لیس مذهب ابی حنیفۃ وانما هو

قول شاذ" الخ (الفوائد ص ۲۱۲ ترجمہ میمون بن محمد)

کہ حنفی کا شافعی کی اقتداء نہ کرنے کا قول امام ابو حنیفہؒ کا نہیں یہ قول شاذ ہے۔

کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام فقہ حنفی پر فتویٰ دیں گے؟ تھلید و جمودی کا

نتیجہ تھا کہ یہ بھی کہا گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب آخری دور میں آسمان سے نازل
ہوں گے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیں گے جیسا کہ علامہ علاء الدین الحنفی
المتوفی ۱۰۸۸ھ نے الدر المختار ص ۵۶، ج ۵ میں شیخ عبد اللطیف ٹھوی نے ذب و ذہابات
الدراسات ج ۱ ص ۲۳۹، ۳۸۳، ۷۵۴، ۷۶۲ میں اس کا ذکر کیا۔ ان سے پہلے یہی بات

علامہ شمس الدین القسستانی المتوفی ۱۹۵۰ء نے جامع الرموز میں اور خواجہ محمد بن محمد المعروف خواجہ پارسا المتوفی ۸۲۲ھ نے الفصول الستہ میں بیان کی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں اور انہی کے حوالہ سے بعض متاخرین علمائے احناف نے اسے نقل کیا بلکہ انتہائی حیرت کی بات ہے کہ بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ امام صاحب کی بنی بنائی فقہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دریائے جیہون سے لے گی اور اس پر وہ عمل کریں گے۔ اس سلسلے میں جو کمائی بنائی گئی اسے نقل کرتے ہوئے قلم کو خیاں آتی ہے۔ شائقین اس کی تفصیل لطاوی ج ۱ ص ۴۰، ۴۱ میں ملاحظہ فرمائیں۔

یہی نہیں بلکہ اس کے مد مقابل اسی قسم کا دعویٰ بعض شافعیوں نے کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اجتہاد امام شافعیؒ کے موافق ہو گا۔ حالانکہ اس کی تردید علامہ علی قاریؒ، شیخ محمد البرزنجیؒ، الشافعیؒ، علامہ لطاویؒ، علامہ شامیؒ اور نواب صدیق حسن خانؒ بھوپالی وغیرہ نے کی۔ علامہ علی قاریؒ نے تو مستقل رسالہ ”المشرع الوردی فی مذہب المہدیؑ“ لکھا اس کی تردید میں لکھا۔ مولانا لکھنویؒ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور امام مہدیؑ علیہ السلام کے مسلک و موقف کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ولا يزال هذا الانتظام الى ان يظهر
المجتهد المطلق آخر ائمة الحق الامام
المہدی محمد بن عبد اللہ المہدی و
ينزل عيسى على نبينا و عليه الصلاة
والسلام فيبطل في زمنها الاتباع والتقليد و
يظهر حكمهما بطريق الاخذ من الكتاب و
السنة والاستنباط من مشكاة النبوة على
رای السديد۔“ (الفوائد ص ۶)

”یہ نظام اسی طرح رہے گا تا آنکہ مجتہد مطلق آخری امام حق امام محمد بن عبد اللہ مہدی علیہ السلام ظاہر ہوں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ وعلیٰ نبینا الصلوٰۃ والسلام نازل ہوں گے ان کے زمانے میں تقلید باطل ہو جائی گی اور وہ اپنا فیصلہ کتاب و سنت سے اور سنت

نبوی کی روشنی میں استنباط سے کریں گے۔“

مولانا مزید فرماتے ہیں کہ یہی رائے محققین کی ایک جماعت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ، شیخ محمد البرزنجیؒ، علامہ علی قاریؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتابوں میں اس کی وضاحت کی ہے، مگر اس کے برعکس جو کچھ کہا گیا اس کے متعلق فرماتے ہیں:

”اما قول بعض المجهولين و

المتعصبين ان عيسى والمهدى يقلدان

الامام ابا حنيفة ولا يخالفانه في شيء من

طريقه فهو من الاقوال السخيفة نص عليه

ارباب الشريعة والحقيقة بل هو رجم

بالغيب بلا شك ولا ريب۔ (الفوائد البہیہ ص ۴)

”اور بعض مجہول اور متعصب قسم کے لوگوں نے جو کہا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ

السلام اور مہدی علیہ السلام امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کریں گے اور امام صاحبؒ کے کسی فیصلہ

کی مخالفت نہیں کریں گے تو یہ کم عقلوں کی باتیں ہیں۔ ارباب شریعت اور حقیقت نے

اس کی وضاحت کردی ہے، بلکہ یہ بلا شک و ریب اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف

ہے۔“

ہماری تو یہ جراثیم نہیں کہ علامہ الحکفیؒ، خواجہ پارساؒ، شیخ ٹھٹوی وغیرہ نے خوش

عقیدگی میں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امام صاحب کا مقلد قرار دیا۔ اسے مجہولین،

متعصبین، المیفیت کی رائے قرار دیں۔ یہ بڑوں کا معاملہ ہے۔ مولانا لکھنویؒ اپنے علم و

فضل کی بناء پر تو یہ کہہ سکتے ہیں مگر ہم کیا ہماری بساط کیا؟

خزیر کے علاوہ باقی جانوروں کی ہڈیاں پاک ہیں یا نجس؟ فقہاء کرام کے مابین اس

میں اختلاف ہے۔ احناف انہیں پاک مگر شوافع نجس کہتے ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا

بھی یہی موقف ہے یہ اختلاف دراصل اس بنا پر ہے کہ ہڈی میں حیات پائی جاتی ہے یا

نہیں۔ احناف کے نزدیک اس میں زندگی کے آثار نہیں، جبکہ شوافع ان میں حیات کے

قائل ہیں۔ ان کا استدلال ”قال من يحيى العظام وهى رميم قل

یحییٰہا الذی انشاھا اول مرة الایۃ سے ہے جیسا کہ امام بیضاوی وغیرہ نے کہا ہے علمائے احناف نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں جن کے بارے میں مولانا لکھنوی لکھتے ہیں:

”هذا كله لا يعجبني فان ظاهر الآية نص
في حياة العظام وتاويلها صرف عن الظاهر
من غير ضرورة ولا يجوز مثل ذلك لتصحيح
المذهب فان المذهب انما يستنبط من
الآيات والاحاديث لا ان يصرف الآيات
والاحاديث الى المذهب“ (الطایف ج ۱ ص ۳۱۹)

”یہ سب تاویلیں مجھے پسند نہیں، کیونکہ آیات کا ظاہری تقاضا ہڈیوں کی زندگی پر نص ہے اور بلا ضرورت اس کی تاویل آیت کے ظاہر کو بدلنا ہے اور اس قسم کی تاویل مذہب کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جائز نہیں کیونکہ مذہب تو آیات و احادیث سے مستنبط کیا جاتا ہے یوں نہیں کہ آیات و احادیث کو مذہب کی طرف پھیرا جائے۔“

ہڈی پاک ہے یا نجس یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں۔ مولانا لکھنوی ”بلاشبہ حنفی مسلک کے مطابق ہڈی کو پاک سمجھتے ہیں مگر ہمیں صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ مسلک کی تائید میں جو استدلال شوافع نے کیا ہے اور اس کی جو تاویلات احناف نے مسلک کے دفاع میں کی ہیں۔ مولانا لکھنوی ان سے متفق نہیں۔ فرماتے ہیں قرآن و احادیث پر مسلک کی بنیاد ہونی چاہئے مسلک کی تائید میں قرآن و احادیث کی تاویلات کا دروازہ کھول دینا جائز نہیں۔ مولانا لکھنوی ”کا تقلیدی انداز فکر پر یہ تبصرہ ہی تو بعض جامد مقلدین کی آنکھ کا شہتیر ہے۔ جس کی بنا پر وہ انہیں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔“

اجتہاد کا دروازہ بند نہیں: عموماً مقلدین حضرات کا خیال ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مطلق نہیں۔ بعد کے اہل علم انہی حضرات میں سے کسی ایک کے مقلد ہیں۔ البتہ علی حسب المراتب بعض مجتہد منتسب ہیں اور بعض مجتہد فی المذہب۔ کوئی مجتہد مطلق

مستقل نہیں، لیکن یہ محض دعویٰ ہے۔ محققین حضرات نے اس کی تردید کی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں ”اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”والحاصل ان من ادعی بانہ قد انقطع
مرتبة الاجتهاد المطلق المستقل بالائمة
الاربعة انقطاعا لا يمكن عوده فقد غلط و
خط فان الاجتهاد رحمة من الله سبحانه و
رحمة الله لا تقصر على زمان دون زمان ولا
على بشر دون بشر ومن ادعی انقطاعها في
نفس الامر مع امكان وجود فی كل زمان فان
اراد انه لم يوجد بعقد الأربعة مجتهد اتفق
الجمهور على اجتهاد وسلموا استقلاله كما
تفاهم على اجتهادهم فهو مسلم والافقد
وجد بعدهم ايضا ارباب الاجتهاد
المستقل كابي ثور البغدادي و داود
الظاهري و محمد بن اسماعيل البخاري و
غيرهم على ما لا يخفى على من طالع كتب
الطبقات“ (النافع الكبير ص ۹ و در مجموعہ رسائل ص ۱۰۷)

”حاصل کلام یہ ہے کہ جو اس بات کا مدعی ہے کہ اجتہاد مطلق و مستقل کا مرتبہ ائمہ
اربعة کے بعد ختم ہو چکا ہے یہ مرتبہ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا تو وہ غلطی اور خط میں مبتلا ہے
کیونکہ ملکہ اجتہاد اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت نہ کسی زمانہ پر
محصور ہے اور نہ ہی کسی انسان پر رک سکتی ہے اور جو امکان کے باوجود اس کے انتفاع کا
نفس الامر میں مدعی ہے تو اس کا غشاء اگر یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی ایسا مجتہد نہیں
جس کے اجتہاد پر مہمور کا اتفاق ہو اور انہوں نے اسے اسی طرح مستقل مجتہد تسلیم کیا ہو

جیسے ائمہ اربعہ ہیں تو یہ بات قابل تسلیم ہے، ورنہ ائمہ اربعہ کے بعد بھی مجتہد مستقل ہوئے ہیں جیسے امام ابو ثور بغدادی، امام داود ظاہری، امام محمد بن اسماعیل بخاری وغیرہ ہیں جیسا کہ اس شخص پر مخفی نہیں جس نے کتب طبقات کا مطالعہ کیا ہے۔

لفقہ عالم کی ذمہ داری: مولانا لکھنویؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی عالم غیر مجتہد کا یہ خیال ہو کہ جو حکم کتاب اللہ میں ہو گا اس پر عمل کروں گا وہاں سے محرومی کی صورت میں احادیث پر، اگر وہاں بھی کامیابی نہ ہو تو مجتہدین کے عمل کے مطابق عمل کروں گا۔ اگر وہاں سے بھی ناامیدی ہو تو پھر فقہ حنفی یا فقہ شافعی پر عمل کروں گا۔ اور وہ قرآن و حدیث کے مفہوم میں اپنی رائے پر اعتماد نہیں کرتا تو کیا ایسا شخص حق پر ہے یا نہیں جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

ایسا عالم مسلک حق پر ہے بشرطیکہ ماہر کامل ہو اور ناخ و منسوخ صحیح اور موضوع اور ان کے متعلقات سے پوری طرح واقف ہو۔ یہی مسلک علماء سابقین اور فضلاء ماہرین کا تھا۔ اس کے بعد علامہ شعرانی کی عبارت نقل کر کے لکھتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ شریعت کے اصول مثل چشمہ جاریہ کے اور مذاہب متفرقہ اس چشمہ سے نکلنے والی نہروں کی مانند ہیں پس جس عالم کو مرتبہ اعلیٰ نصیب ہو اور ائمہ اربعہ کے اصول سے پوری طرح واقف ہو تو اس کو کسی ایک امام کے اتباع کی حاجت نہیں اور نہ کتب فقہ کے مطالعہ کی، لیکن جس عالم کو یہ مرجعہ حاصل نہیں تو ایسے شخص کے لئے ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے اتباع کے بغیر چارہ کار نہیں۔ عناد و فساد کا دفعیہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے اہل حدیث پر نظر کرو۔ چونکہ یہ حضرات ائمہ اربعہ کے اصول سے پوری طرح واقف تھے۔ صحیح اور غیر صحیح کو اچھی طرح جاننے والے تھے۔ اس لئے اس کی ضرورت ہی نہ سمجھتے تھے کہ کتب فقہ کا مطالعہ کریں بلکہ ان کی یہ حالت تھی کہ اگر فقہ حنفی یا شافعی کا کوئی مسئلہ حدیث کے خلاف پاتے تو اس پر عمل ہی نہ کرتے۔ فتاویٰ مبوب ص ۱۵۸

یہ فتویٰ دراصل فارسی میں ہے جو ان کے مجموعہ فتاویٰ ص ۲۵، ۲۶ ج ۱ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ غور فرمائیے تقلید و جمود کی فضاء کے اس دور میں بھی ایک تبحر عالم کے لئے کتب فقہ کے مطالعہ سے بے نیازی اور امام متعین کی تقلید سے آزادی کا فتویٰ کس بات کا

غماز ہے اور کیا کوئی مقلد اپنے فقہی مسئلہ کو حدیث کے خلاف قرار دینے کی جرأت کر سکتا ہے۔ مولانا لکھنویؒ کی اسی فکر کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے دلائل کی بناء پر بہت سے مسائل میں فقہ حنفی سے اختلاف کیا جس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔ مولانا سید عبدالحیؒ الحنفی الندوی رحمہ اللہ کو بھی اس حقیقت کا اظہار کرنا پڑا کہ

”کان علی مذهب ابی حنفیۃ فی الفروع
والاصول و لکنہ کان غیر متعصب فی
المذہب و یتبع الدلیل و یتروک التقلید اذا
وجد فی مسألة نصاً صریحاً مخالفاً
للمذہب“ (نزہۃ الخواطر ص ۲۵۲ ج ۸)

”وہ اصول و فروع میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر تھے لیکن مذہب میں متعصب نہ تھے، بلکہ دلیل کی تابعداری کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں مذہب کے خلاف نص صریح پالیتے تو تقلید چھوڑ دیتے۔“ مولانا لکھنویؒ کی وسعت نظر اور تجربہ علمی کی بنا پر عوام ہی نہیں خواص بھی ان کی طرف رجوع کرتے۔ ”الاجوبۃ الفاضلۃ“ میں جن دس سوالات کا انہوں نے جواب دیا وہ ان سے مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم نے کئے تھے۔ مولانا بٹالوی اور مولانا عبد العزیز لدھیانوی کے مابین ساکتین حرمین کی فضیلت پر مباحثہ ہوا تو فریقین نے حکم مولانا لکھنویؒ کو تسلیم کیا جس کی تفصیل مجموعہ فتاویٰ ص ۵۸، ۷۸ ج ۲ و فتاویٰ مبوب ص ۷۸، ۷۹، ۸۰ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حضرت مولانا نواب صدیق حسن خان مرحوم کے بارے میں مولانا لکھنویؒ کا جو رویہ رہا اور انہیں جن جن القاب سے نوازا گیا ہم اس قصہ پارینہ کو یہاں چھیڑنا مناسب نہیں سمجھتے۔ صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ اس معاصرانہ چشمک کے باوصف جب مولانا لکھنویؒ اس دنیا سے رخصت ہوئے تو حضرت نواب صاحب مرحوم پہ کیا گزری؟ اس کا اندازہ آپ مولانا سید عبدالحی الحنفی لکھنویؒ کے بیان سے کر سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

”لما توفي الشيخ عبدالحی المترجم
له تأسف بموته تأسفاً شديداً وما اكل

الطعام في تلك الليلة وصلى عليه صلاة
الغيبة نظراً الى سعة اطلاعه في العلوم
والمسائل۔“ (نزهة الخواطر ص ۲۵۳ ج ۸)

”جب مترجم شیخ عبدالحی فوت ہوئے تو نواب صاحب نے ان کی علوم و مسائل میں وسعت معلومات کی بنا پر انتہائی افسوس کا اظہار فرمایا۔ اس رات شدت الم کی بنا پر کھانا نہیں کھایا اور انکی نماز جنازہ غائبانہ طور پر ادا کی۔“ بلکہ شیخ ابو نعہ نے حضرت نواب صاحب مرحوم کے پوتے کے حوالہ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ”حضرت نواب صاحب نے اسی صدمہ میں تین دن تک بھوپال کو بند کرنے کا حکم دیا اور فرمایا آج ذوق علم اٹھ گیا ہمارے اور ان کے مابین جو مناقشات تھے وہ مزید علم و تحقیق میں اضافے کیلئے تھے۔“

(حاشیہ مقدمتہ الرفع والتکمیل ص ۳۸)

کسی کے انتقال پر یوں بازاروں کا بند کروینا کوئی شرعی مسئلہ نہیں۔ تاہم اس سے ان حضرات کے مابین قلبی تعلق اور علم کی قدر دانی کا پتہ چلتا ہے۔ مولانا محمد بشیر سہسوانی المتوفی ۱۹۰۸ء اور مولانا کھنوی کے مابین شدت حال برائے زیارت قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر جب بحث چل نکلی تو ”القول المحقق المحکم فی زیارة قبر الحبيب الاکرم“ کے جواب میں مولانا کھنوی نے ”الکلام المبرم فی نقض القول المحقق المحکم“ لکھی جس کا جواب مولانا سہسوانی نے ”القول المنصور فی زیارة سید القبور“ کے نام سے دیا جس کا پھر جواب مولانا کھنوی نے ”الکلام المبرور فی رد القول المنصور“ کے نام سے لکھا جس کا پھر جواب اتمام الحجة علی من اوجب زیارة مثل الحجة الملقب المذهب الماثور فی زیارة سید القبور کے نام سے دیا تو اس کا جواب الجواب پھر مولانا کھنوی نے السعی المشکور فی رد المذهب الماثور کے نام سے دیا۔ اس رد و قدرح کے باوجود آپ حیران ہوں گے کہ اس کے بعد جب کبھی مولانا سہسوانی کھنوی تشریف لے جاتے علمائے فرنگی محل ہی کے ہاں مہمان ہوتے۔ مولانا

کھنوی "باصرار کئی کئی روز تک دو کے رکھتے۔ نہایت عزت و احترام کرتے آپ کا وعظ سنتے اور اس تمام اہتمام کو اپنے لئے سعادت سمجھتے" (تراجم علماء حدیث ہند ص ۲۲۲)

جس سے ان حضرات کے درمیان علمی مناقشات کے باوجود باہم عزت و احترام اور رواداری اور وسعت قلبی کا پتہ چلتا ہے۔ مگر افسوس آج کی تنگ نظری پر جس نے جنگ و جدال کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اعاذنا اللہ منہ اللہم الف ہیننا ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا ربنا انک رؤوف رحیم۔

شیخ عبدالفتاح ابو غدہ، مولانا کے تبحر علمی کی بناء پر انہیں "الامام" کے بلند ترین لقب سے یاد کرتے ہیں بلکہ لکھتے ہیں کہ علامہ کوثری "علامہ کھنوی" کی کتابوں کے مطالعہ کی وصیت فرمایا کرتے اور ان کی طرف مراجعت کی بڑی ترغیب دیتے ان کے الفاظ ہیں۔

"کان یوصی بکتاب الامام الکھنوی و

یحض علیہا" (مقدمۃ الرفع والتکلیل ص ۱۵)

بلکہ اسی بنا پر شیخ ابو غدہ نے علامہ کھنوی "کی بعض کتابوں کی تحقیق و تطبیق کے ساتھ جب طباعت کا اہتمام کیا تو ان کا "احداء" ہی علامہ کوثری کے نام کیا۔

مگر نہایت افسوس کا مقام ہے کہ مولانا کھنوی "کی ان اختلافی آراء کو جو ان کی حدیث و فقہ میں اجتہاد و بصیرت کی آئینہ دار ہیں یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ

"آپ یعنی مولانا فرنگی ملی کی کچھ آراء شاذہ بھی ہیں جو مذہب میں درجہ قبول سے نازل ہیں۔" الخ (مقدمہ انوار الباری ص ۲۳۳ ج ۲) یہی نہیں بلکہ مولانا کھنوی "کے تمیز علامہ ظہیر احسن نیوی "کی حنفیت کے دفاع میں مساعی و محکمی چھی نہیں اس بنا پر ان کے بارے میں علماے احناف کا خیال ہے کہ "وہ مولانا عبدالحی "کا کفارہ ہیں۔"

(برہان دہلی جولائی ۱۵ ص ۵۵)

مگر یہ کوئی انجسے کی بات نہیں۔ علامہ ابن حمام نے کئی مسائل میں احناف سے اختلاف کیا تو کہہ دیا گیا:

"لا یعمل بابحاث شیخنا الی تخالف

المذہب" (المحرر الرائق ص ۱۲۵ ج ۵، رسائل ابن عابدین

ص ۲۳ ج ۱ 'العرف النذی ص ۵۰)

”کہ ہمارے شیخ ابن حمامؒ کی مذہب کے خلاف مباحث پر عمل نہ کیا جائے۔“
 حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کی فقہ و اجتہاد کے بارے میں آراء سے بھی تقلید و جمود
 کے داعیوں کو سخت اختلاف ہے۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کو ان کی انہی آراء کی بنا پر خبردار
 کیا گیا تو وہ خاموش ہو گئے۔ جس کی تفصیل امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کی نقشب آراء
 میں دیکھی جاسکتی ہے۔ حضرت شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ کو اسی ”جرم“ کی جو سزا دی گئی تاریخ
 کے اوراق میں یہ داستان بھی محفوظ ہے۔ اس لئے مولانا لکھنویؒ کی ان آراء کو اگر
 ”شاذ“ قرار دیا گیا ہے تو اس سے حقیقت نہیں بدل جاتی۔ البتہ ضمیر کا بوجھ ضرور کم ہو جاتا
 ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے ان آراء میں مولانا لکھنویؒ ”تہاء نہیں اکثر مسائل میں
 دوسرے اکابر علماے احناف بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں
 اور نہ ہی یہ اس کا موقع و محل ہے۔ نیز اختصار کے پیش نظر ہم نے متعلقہ مباحث میں
 فقہائے کرام کے مابین اختلاف کو ذکر کرنے پر اکتفاء کی ہے ان کے دلائل سے تعرض نہیں
 کیا اور نہ ہی عموماً ان پر مولانا مرحوم کا تبصرہ نقل کیا ہے ورنہ اس رسالہ کا حجم سہ چند
 ہو جاتا۔

ان ضروری گزارشات کے بعد اب آئیے مولانا لکھنویؒ کے افکار و آراء کو پڑھئے
 یقیناً آپ اس میں ان کی وسعت نظر و طرف کا اعتراف کریں گے۔

TRUEMASLAK@INBOX.COM

پانی کی طہارت

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا موقف یہ ہے کہ جب پانی قلتین کے برابر ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ اس کا ذائقہ بدل جائے یا اس سے بو آنے لگے۔ اس بارے میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت جامع ترمذی وغیرہ میں ہے جسے امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ، ابو عبیدہؒ، دارقطنیؒ، حاکمؒ، بیہقیؒ، ابن مندہؒ، خطابیؒ، ابن حزمؒ رحمہم اللہ وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ بعض حضرات نے اسے ضعیف بھی قرار دیا ہے علمائے احناف اس مسئلہ میں امام شافعیؒ وغیرہ سے متفق نہیں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف و مضطرب ہے۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنؤی نے الطاہیہ میں سند کے اعتبار سے اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے جو چار صفحات پر مشتمل ہے بالآخر وہ اشکاف الفاظ میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے ان کے الفاظ ہیں۔

”والذی یتظہر بعد اداۃ النظر من
الجوانب هو ان نفس الحدیث صحیح سالم
عن المعارضۃ و مخالفة الاجماع و عن
النسخ والتاویل وغیر ذلک“ الخ (الطاہیہ ص ۳۷۷)

(۱۷)

کہ تمام جوانب پر نظر کرنے کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور یہ کسی معارضؒ اور اجماع کی مخالفت اور نسخ و تاویل وغیرہ سے سالم و مبرا ہے۔ بلکہ علامہ لکھنؤی نے متاخرین علمائے احناف کے اس موقف پر بھی شدید تنقید کی ہے جنہوں نے ماء کثیر کی مقدار میں دہ در دہ پانی کی تعیین کی ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

”لو سلمنا جمیع ما ذکرتم فنقول هذا
الاصل للتحديد انما هو استنباطی و قیاسی
والتحديد بالقلتین او بالتغیر صریحی و

من المعلوم ان الصريح مقدم على ما ليس بصريح فافهمه فانه من سوانح الوقت

(العاية ص ۳۹۱ ج ۱)

”جو تم کہتے ہو اگر ہم اسے تسلیم کر لیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تحدید و تقدیم استبلاطی و قیاسی ہے جبکہ قلتین اور پانی کے متغیر ہونے کی تحدید صریح (روایت سے) ہے اور یہ بات تو معلوم و معروف ہے کہ صریح غیر صریح پر مقدم ہوگی اسے خوب سمجھ لو یہ مبارک وقت کی بات ہے۔“

اسی طرح علمائے احناف نے چند آثار کی بنا پر کہا ہے کہ کنویں میں فلاں چیز گر کر مر جائے تو اس سے اتنے ڈول پانی کے نکالے جائیں، فلاں مر جائے تو اتنے ڈول پانی نکالہ جائے، مگر علامہ لکھنویؒ ان آثار پر بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

”فظهر من هذا البيان الواسع ان نزح ماء
البئر بوقوع النجاسة كلا او بعضا لم يثبت
فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسند
صحيح شىء و ثبت فيه آثار من الصحابة
والتابعين فمن بعد هم و عليه اعتمد
اصحابنا لكن الآثار المذكورة لا تدل حتما
على ان ذلك لنجاسة ماء البئر وان كان ظاهر
بعضهم انه لذلك بل يحتمل ان يكون
ذلك لدفع كثرة الطبع واختيار الاحوط فلا
يستقيم احتجاج من احتج بهذه الآثار على
تنجيس مياه الابار بوقوع النجاسة و ردبها
حديث القلتين وغيره مما ثبت مرفوعا و
هذا ما وعدنا سابقا ذكره۔“

(العیاض ص ۴۲۵ ج ۱)

”اس تفصیلی بیان سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ کنویں میں نجاست کے گرنے سے تمام پانی یا کچھ پانی نکالنے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی سند صحیح سے کچھ ثابت نہیں۔ البتہ اس سلسلے میں صحابہ کرامؓ تابعین اور ان کے بعد کے حضرات کے آثار ثابت ہیں۔ لیکن یہ آثار حتمی طور پر دلالت نہیں کرتے کہ پانی نکالنے کا یہ حکم کنویں کا پانی پلید ہو جانے کی بنا پر ہے۔ اگرچہ بعض کے ظاہر الفاظ کا تقاضا یہی ہے بلکہ احتمال ہے کہ یہ حکم طبعی کراہت دور کرنے اور محتاط طریقہ اختیار کرنے کی بناء پر ہو۔ لہذا جس نے ان آثار سے کنویں کے پانی کے پلید ہونے پر استدلال کیا ہے وہ درست نہیں اور نہ ہی ان سے حدیث ثلثین وغیرہ جو مرفوعاً ثابت ہے کو رد کرنا صحیح ہے۔ یہی وہ بات تھی جس کے اظہار کا ہم نے پہلے وعدہ کیا تھا۔“ ان آثار کے بارے میں علامہ لکھنویؒ نے یہی موقف (ص ۴۳۴ ج ۱) میں بھی دوہرایا ہے اور اس کی ساتھ ساتھ یہ بات کہنے میں بھی انہوں نے کوئی باک محسوس نہیں کیا کہ:

”لم يتضح لي سر اكثر المسائل
المنقولة عن اصحابنا ولا ظهر مستند
اكثرها“

”ہمارے اصحاب احناف سے اکثر منقولہ مسائل کا مجھ پر واضح نہیں ہوا اور نہ ہی ان کی کوئی دلیل ظاہر ہوئی“ البتہ اس کے بعد وہ معذرت خواہانہ انداز میں لکھتے ہیں:

”لكننا نحسن الظن بهم ونسير بهم
حيث ساروا ونذكر بعض ما ذكروا“ (السعایہ

ص ۴۳۴ ج ۱)

”لیکن ہم ان سے حسن ظن رکھتے ہیں جہاں وہ جائیں انہی کے ساتھ ہم چلتے ہیں اور جو کچھ انہوں نے ذکر کیا اس میں بعض کو ہم ذکر کرتے ہیں۔“

سلف کا احترام اور ان سے حسن ظن بجا مگر دلیل درہان کے اعتبار سے علامہ لکھنویؒ نے واضح کیا ہے کہ اس سلسلے میں علمائے احناف کا قول کسی صحیح دلیل پر مبنی نہیں۔

العیاذہ کے علاوہ التطیق المجد میں بھی انہوں نے مختصراً اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے اور اس سلسلے میں سب سے صحیح تر قول امام مالکؒ اور پھر امام شافعیؒ کا قرار دیا ہے چنانچہ مذاہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

(۱) ظاہریہ کے نزدیک پانی مطلقاً پلید نہیں ہوتا۔

(۲) مالکیہ کے نزدیک تب پلید ہوتا ہے جب اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو بدل جائے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک جب آدو قلوں کے برابر ہو تو پانی پلید نہیں ہوتا اور پھر احناف کے مسالک اور اس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور قداماء کے نزدیک بڑا حوض جسے ایک طرف سے ہلایا جائے تو دوسری جانب پانی حرکت نہ کرے تو اس کا پانی پلید نہیں ہوتا پھر حوض کی تحدید میں علمائے احناف کے مختلف اقوال نقل کر کے لکھتے ہیں:

”ولقد خضت فی بحار هذه المباحث و

طالعت لتحقیقها کتب اصحابنا

المبسوطة و کتب غیرهم المعتمدة فوضح

لنا ما هو الارجح منها و هو الثانی ثم الثالث

ثم الرابع و هو مذهب قداماء اصحابنا

وائمتنا والباقیة مذاهب ضعيفة وقد

اشبعنا الکلام فیها فی السعایة۔“

(التطیق المجد ص ۶۵)

ان مباحث کے دریا میں میں نے غوطہ زنی کی اور ان کی تحقیق کے لئے میں نے اپنے اصحاب (احناف) کی مبسوط کتابوں کا اور دوسروں کی معتبر کتب کا مطالعہ کیا جس سے مجھ پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ان مباحث میں سب سے رائج و سراقول ہے پھر تیسرا پھر چوتھا اور وہی ہمارے قداماء اصحاب اور ائمہ کا قول ہے اور باقی مذاہب ضعیف ہیں ہم نے اس مسئلہ پر العیاذہ میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

التطیق المجد سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ لکھنویؒ اس مسئلہ میں علمائے احناف سے متفق نہیں اور متاخرین میں ان کے ہاں جو اقوال حوض کی تفصیل میں منقول

ہیں انہیں بھی ضعیف قرار دیتے ہیں بلکہ انہوں نے صاف طور پر یہ بھی لکھا ہے کہ حوض میں وہ درودہ کی تعیین محض متاخرین کی تحریجات میں سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا بھی یہ قول قطعاً نہیں ان کے الفاظ ہیں۔

”الانترى فى مسألة العشر فى العشر فى
بحث الحيض فان الفتاوى مملوّة من
اعتبار والفتوى عليه مع انه ليس مذهب
صاحب المذهب وانما المذهب كما صرح
به محمد فى موطأ وقد ماء اصحابنا هو انه لو
كان الحوض بحيث لا يتحرك احد جوانبه
بتحريك الجانب الاخر لا يتنجس بوقوع
النجاسة فيه والا يتنجس“ الخ

(النافع الكبير: ص ۱۱۱)

”کیا تم نہیں دیکھتے کہ تالاب کے وہ درودہ کے مسئلہ میں کہ فتاویٰ کی کتابیں اس سے
بھری پڑی ہیں اور فتویٰ بھی اسی پر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب نہیں ان کا
مذہب وہ ہے جس کی صراحت امام محمدؒ نے موطا میں اور ہمارے قدیم اصحاب نے کی ہے کہ
اگر تالاب اس قدر ہو کہ اس کے پانی کو کسی ایک جانب سے حرکت دینے سے دوسری
جانب حرکت نہ ہو تو اس میں نجاست گرنے سے وہ ناپاک نہیں ہوتا ورنہ وہ نجس ہو جائے
گائیز ملاحظہ ہو عمدہ الرعاہ ص ۸۶، ۸۷، ۸۸ ج ۱)

اس سے حنفی مذہب کے اس مفتی بہ قول کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے اور اسی
سے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے اس قول کی بھی تائید ہوتی ہے کہ کتب فقہ میں بہت سے ایسے
مسائل ہیں جو محض متاخرین کی تحریجات ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

(رحمۃ اللہ ص ۱۶۰ ج ۱۔ عقد الجید)

اسی طرح امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ پانی اس
وقت پلید ہو گا جب اس میں پلید چیز گرنے سے ذائقہ یا رنگ بدل جائے یا اس میں سے بو

آئے گئے۔ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ان کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث بنزضاء سے ہے۔ علمائے احناف اس کو جاری پانی پر محمول کرتے ہیں جس کی تفصیل شروح احادیث میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ میں بھی ان سے اختلاف کیا ہے اور ان کی تاویلات بارودہ کا جواب دیتے ہوئے صاف طور پر لکھا ہے:-

”اقول اذا نظر الى الادلة التي اوردھا الامام
الغزالی مال القلب الى قوة هذا المذهب
كيف لا وهو ثابت بالاثار الصحيح وذهب
اليه اكثر الصحابة والتابعين كما صرح به
الامام الرازی فی تفسیره“ الخ

(العلایہ ص ۷۰، ج ۱۱)

”میں کہتا ہوں کہ جب ان دلائل کو دیکھا جائے جنہیں امام غزالیؒ نے ذکر کیا ہے تو دل اسی مذہب کی قوت کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کیوں نہ ہو جبکہ وہ صحیح حدیث سے ثابت ہے اور یہی اکثر صحابہ و تابعین کا مذہب ہے۔ جیسا کہ امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں صراحت کی ہے۔“

اس کے چند سطور بعد انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہی مذہب علامہ بحر العلوم کا ہے جیسا کہ انہوں نے رسائل الارکان میں ذکر کیا ہے۔ اور کوئی دلیل ایسی نہیں جو قطعی طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ یہ حدیث (بنزضاء) جاری پانی پر محمول ہے۔

کتے کا جھوٹا برتن: کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو اس کے بارے میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ رحمہم اللہ اور جمہور کا قول ہے کہ اسے سات بار دھویا جائے اور ایک بار مٹی سے بھی صاف کیا جائے۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، موطا اور مسند امام احمد وغیرہ میں صحیح سند سے مروی ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بنیاد پر علمائے احناف برتن کو صرف تین بار

دھونے کے قائل ہیں۔ علامہ لکھنویؒ نے اس مسئلہ پر بڑے شرح و بسط سے بحث کی ہے جو بارہ صفحات پر مشتمل ہے اور علامہ طحاویؒ اور علامہ ابن ہمامؒ نے جو اس سلسلے میں اپنے مسلک کا تحفظ کیا ہے اس کا بڑی منجیدگی سے جواب دیا ہے بلکہ علامہ ابن ہمامؒ کے اعتراضات کے بارے میں تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہ محض ”عصبیت مذہبیہ“ (۱) پر مبنی ہیں اور ان کا قدم اس بحث میں پھسل گیا ہے۔ (العیاض ص ۴۵۲، ۴۵۳ ج ۱) اور بحث کے اختتام پر واشکاف الفاظ میں کہا ہے کہ:

”ولعل المنصف الغير المتعسف
يعلم بعد ملاحظة هذا البحث ضعف كلام
ارباب التثليث وقوة كلام اصحاب التسبيع
او التثمين واقواهما آخرهما الا ان يحمل
الامر في حديث التثمين للاستحباب وفي
حديث التسبيع للايجاب والله اعلم
بالصواب“ (العیاض ص ۴۵۳ ج ۱)

”حد اعتدال سے تجاوز نہ کرنے والا منصف مزاج اس بحث کو دیکھنے کے بعد تین بار دھونے والوں کے کلام کی کمزوری اور سات یا آٹھ بار دھونے والوں کے قول کی قوت

(۱) یہاں یہ بات بھی تعجب سے خالی نہیں کہ النافع الکبیر ص ۱۰۴ کے حاشیہ میں مولانا لکھنویؒ نے حضرت نواب صدیق حسن خاں مرحوم کی کتاب اتحاف النبلاء سے نقل کیا کہ علامہ ابن ہمامؒ اپنے مذہب میں متعصب ہیں اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے ”وہو کذب وزور“ کہ یہ جھوٹ ہے وہ تو محققین میں سے ہیں، مگر غور فرمایا آپ نے کہ زیر بحث مسئلہ میں خود لکھنویؒ مرحوم ہی علامہ ابن ہمامؒ کے بارے میں فرما رہے ہیں ”ان تقریرہ کلمہ مزخرفۃ ناشی عن عصبیۃ مذہبیہ“ (العیاض ص ۴۵۲ ج ۱) کہ ان کی یہ ساری بحث کھوٹی اور عصبیت مذہبی کی آئینہ دار ہے۔ بلاشبہ علامہ ابن ہمامؒ کا شمار محققین میں کیا گیا ہے اور تحقیق کی بنا پر کئی مسائل میں انہوں نے خفی مسلک سے اختلاف کیا۔ تاہم بعض مسائل میں ان کی عصبیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جس کا اعتراف مولانا لکھنویؒ نے (الفوائد البیہ ص ۱۸۱) اور علامہ انور شاہ صاحب کاشمیریؒ نے بھی کیا ہے۔ (حاشیہ فیض الباری ص ۱۰۷ ج ۱) اس لئے نواب صاحب پر علامہ لکھنویؒ کی برہمی محض معاصرت کا نتیجہ ہے۔

معلوم کرے گا۔ سات یا آٹھ بار دھونے کے بارے میں دو سرائے قول (یعنی آٹھ بار دھونے کا جس میں ایک بار مٹی سے صاف کرنا ہے) زیادہ قوی ہے الا یہ کہ آٹھویں بار دھونے کو استحباب پر محمول کیا جائے اور سات بار دھونے کی حدیث کو وجوب پر (واللہ اعلم)۔

داڑھی کا خلال: وضوء میں داڑھی کے خلال کا کیا حکم ہے۔ اس کے متعلق تین قول ہیں۔ واجب سنت اور مستحب۔ امام شافعی "قاضی ابو یوسف" وغیرہ سنت کہتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ "اور امام محمد" مستحب فرماتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنوی "کا میلان سنت کی طرف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

* الحق ان قول الجوزان وقع عن الامام
الاعظم وقع بسبب عدم وصوله اخبار
تخليل اللحية الكثيرة بل وصل عنده
حديث او حديثان فحكم بالاستحباب فهو
معذور بل ماجور و ماوجه به الموجهون
توجيه في مقابلة النص فلا يسمع ثم ان
ماقرره اهل الاصول من ان المواظبة النبوية
من غير تركه يدل على الوجوب يقتضى
الحكم بوجوب تخليل اللحية لثبوت
المواظبة به وعدم نقل تركه"

(الطایہ - ص: ۱۲۶ ج: ۱)

"حق بات یہ ہے کہ جواز کا قول جو امام اعظم ابو حنیفہ سے منقول ہے اس کا سبب یہ ہے کہ داڑھی کے خلال کے بارے میں جو اکثر روایات مروی ہیں وہ انہیں نہیں پہنچیں۔ بلکہ ایک یا دو احادیث انہیں پہنچیں جن کی بناء پر انہوں نے اسے مستحب کہا اس لئے وہ معذور ہیں بلکہ اجر و ثواب کے مستحق ہیں اور نص کے مقابلہ میں جن حضرات نے اس کی توجیہ کی ہے وہ قابل سماعت نہیں۔ پھر اصولین کے ہاں یہ طے شدہ بات ہے کہ نبی

کریم ﷺ کا کوئی عمل ہمیشہ کرنا اور اسے کبھی بھی نظر انداز نہ کرنا اس کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ اصول اس بات کا متقاضی ہے کہ دائرہ کا خلال واجب ہے کیونکہ خلال آپؐ نے ہمیشہ کیا اور اس کو چھوڑنا منقول نہیں۔“

اس کے بعد انہوں نے اس پر جو مختلف اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا جواب بھی دیا ہے اور بالآخر لکھا ہے کہ:

”والحق ان يقال الوجوب منوط بورود
الانكار على الترك واذليس فليس۔“

(الطایہ - ص: ۱۲ ج: ۱)

”حق یہ ہے کہ کہا جائے اس کا وجوب خلال نہ کرنے پر انکار سے معلق ہے۔ جب انکار نہیں تو واجب نہیں۔“ گویا دائرہ کا خلال واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے بھی وہ متفق نہیں کہ یہ مستحب ہے بلکہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر متأخرین فقہائے احناف نے کہا ہے۔

گردن کا مسح اٹے ہاتھ سے: گردن کے مسح کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے بدعت، بعض نے سنت اور بعض نے مستحب قرار دیا ہے۔ مولانا عبدالحی مرحوم نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں۔ البتہ ضعیف روایات منقول ہیں۔ اور علامہ ابن حمامؒ نے کہا ہے کہ ندب ضعیف حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ ان مباحث سے قطع نظر ہمیں یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علمائے احناف ہوں یا عوام سبھی گردن کا مسح اٹے ہاتھ کی انگلیوں سے کانوں کے مسح کے بعد کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ ہی گردن کا مسح بھی ہونا چاہئے۔ جیسا کہ اس باب کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

”واما ما ذكره صاحب النهاية وغيره في

كيفية انه يمسح الرقبة بعد مسح الراس

والاذنين بظهور الاصابع الثلاث فلم اجده

اصلاً ولذا ترکته بعد ما کنت اعمله واخذت

بما ثبت فی الاحادیث" الطایہ - ص: ۱۲۸ ج: ۱)

"اور جو نہایہ کے مصنف اور دیگر حضرات نے گردن کے مسح کی کیفیت بیان کی ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد تین انگلیوں کی الٹی جانب سے مسح کیا جائے تو اس بارے مجھے کوئی دلیل نہیں ملی۔ اس لئے میں نے ایسا کرنا چھوڑ دیا اور جو حدیث سے ثابت ہے اس پر عمل کرنے لگا ہوں۔"

گردن کے مسح کے متعلق علامہ لکھنویؒ نے ایک مستقل رسالہ "تحفة الطلبة فی تحقیق مسح الرقبة" کے نام سے لکھا جو ۱۹۱۹ء بمطابق ۱۳۳۷ھ ان کے مجموعہ رسائل میں مطبع یوسفی لکھنؤ سے طبع ہوا۔ اس رسالہ میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ نہایہ، فتح القدیر اور المنیہ میں مسح کی یہ کیفیت منقول ہے بلکہ "الیاس زادہ" نے تو یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے انگلیاں تر کر لی جائیں مگر

"ولا ادری من این اخذوا هذه کیفیة

ولعلها ماخوذة من مشائخهم واللہ اعلم۔"

(تحفۃ الطلبة - ص: ۶۳)

"مجھے معلوم نہیں انہوں نے یہ کیفیت کہاں سے لی ہے۔ شاید انہوں نے یہ صورت اپنے مشائخ سے حاصل کی ہے واللہ اعلم۔"

قابل غور بات یہ ہے کہ اولاً تو گردن کے مسح کی تمام روایات ضعیف ہیں۔ ثانیاً ان ضعیف روایات میں بھی مسح کی صورت سر کے معاً بعد بیان ہوئی کانوں کے مسح کے بعد نہیں۔ ثالثاً مسح کی جو صورت اختیار کر لی گئی اس کا ذکر ان ضعیف روایات میں بھی نہیں۔ اسی لئے مولانا لکھنویؒ نے احتاف کے ہاں معمول بھامسلہ کے خلاف فیصلہ دیا اور صحیح حدیث کے مطابق سر کے ساتھ ہی گردن کا مسح سیدھے ہاتھوں سے کرنا عملاً اختیار کیا۔

شرمگاہ کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے: امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ شرمگاہ کو ہاتھ لگ جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایک درجن

کے قریب صحابہؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ مگر امام سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ وضو نہیں ٹوٹا۔ علمائے احناف کا بھی یہی قول ہے۔ مولانا کسٹویؒ نے اس مسئلہ پر العایہ میں تقریباً بارہ صفحات پر مشتمل طویل بحث کی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں جانبین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

”قلت هذا تحقيق حقيق بالقبول فانه
بعد ادارة النظر من الجانبين يتحقق ان
احاديث النقص اكثر واقوى من احاديث
الرخصة وان احاديث الرخصة متقدمة“ الخ

(العایہ۔ ص: ۲۶۷ ج: ۱)

”میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق (علامہ حازی کی) قبولیت کی حق دار ہے کیونکہ جانبین کے دلائل دیکھنے کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹ جانے کی احادیث نہ ٹوٹنے کی احادیث سے زیادہ اور قوی ہیں اور نہ ٹوٹنے کی احادیث پہلے کی ہیں۔“

اس کے بعد انہوں نے علامہ طحاویؒ اور علامہ عینیؒ کے رویے کی سخت تردید کرتے ہوئے ان کی متعصبانہ روش پر تعجب کا اظہار کیا ہے جو قائل ذکر ہے اور آخر میں صاف صاف کہا ہے کہ:

”والحاصل ان كلمات القائلين
بالنقص في هذا الباب قوية و كلمات
الطائفة الاخرى لا توازيها في القبول نعم في
مسألة نقص لمس المرأة كلام القائلين
بعدم النقص قوى لشهادة حجة من الاخبار
والآثار بذلك فاعلم ذلك ولقد اطنبنا
الكلام في هاتين المسالتين ليتحقق
الحق و يبطل الباطل ولو كره الكارهون و

بالله اعتمد وعليه فليتوكل المتوكلون

(العاية - ص: ۲۶۸ ج: ۱)

”حاصل کلام یہ کہ اس باب میں وضوء ٹوٹ جانے والوں کی بات قوی ہے اور دوسری جماعت کی بات قبولیت میں ان کے برابر نہیں ہے۔ البتہ جو حضرات عورت کو چھونے سے وضوء نہ ٹوٹنے کے قائل ہیں اخبار و آثار کی بنا پر ان کا قول قوی ہے اسے خوب سمجھ لو کہ ہم نے ان دونوں مسئلوں پر تفصیلاً کلام اس لئے کیا ہے تاکہ حق واضح اور باطل کا بطلان ظاہر ہو جائے اگرچہ ناپسند کرنے والے اسے ناپسند جانیں۔ مجھے اللہ پر اعتماد ہے توکل کرنے والوں کو اسی پر بھروسہ کرنا چاہئے۔“

تقریباً اسی قسم کے خیالات کا اظہار انہوں نے التطیق المجد میں بھی کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:-

”والانصاف فی هذا البحث ان يقال لا
سبيل الى الجزم بالنسخ في هذا البحث في
طرف من الطرفين لكن الذي يقرب انه ان كان
هناك نسخ لحديث طلق لا بالعكس“

(التطیق المجد ص: ۵۱)

”اس بحث میں انصاف یہ ہے کہ کہا جائے کہ دونوں جانب کسی ایک کے بارے میں بالجزم نسخ کی کوئی گنجائش نہیں لیکن اگر یہاں نسخ ہے تو حدیث طلق منسوخ ہے۔ (جس میں وضوء نہ ٹوٹنے کا ذکر ہے) نہ کہ جو اس کے برعکس ہے۔“

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:-

”والانصاف فی هذا البحث انه ان اختير
طريق النسخ فالظاهر انتساخ حديث طلق
لا العكس وان اختير طريق الترجيح ففي
احاديث النقص كثرة وقوة وان اختير طريق

الجمع فالاولی ان یحمل الامر علی العزیمۃ وعدم النقص علی الضرورة

(التعلیق المجدد ص: ۵۵)

”اس بحث میں انصاف یہ ہے کہ اگر نسخ کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ حدیث طلق منسوخ ہے نہ کہ اس کے برعکس دوسری حدیث اور اگر ترجیح کا طریقہ اپنایا جائے تو وضوء ٹوٹ جانے کی احادیث زیادہ اور قوی ہونے کی بناء پر رائج ہیں اور اگر جمع و تطبیق کی صورت اختیار کی جائے تو وضوء ٹوٹ جانے کی احادیث عزیمت اور دوسری ضرورت پر محمول ہیں“ جس سے اس مسئلہ میں ان کے موقف کے بارے میں کوئی ابہام نہیں رہتا۔

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے: اونٹ کا گوشت کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ امام احمدؒ امام اسحاقؒ اور امام ابن المنذرؒ وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔ جبکہ جمہور علماء اس کے قائل نہیں۔ وہ آگ کی پکی ہوئی چیز کو کھانے سے وضوء ٹوٹ جانے کے قائل نہیں۔ امام نوویؒ نے بھی باوجود شافعییت کی طرف میلان کے امام احمدؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ السعایہ میں مولانا عبدالحیؒ کے اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس مسئلہ میں امام احمدؒ وغیرہ ہی کے ہم نوا ہیں۔ یہی وجہ ہے اس بحث میں اسی قول کو آخر میں ذکر کیا اور علامہ نوویؒ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ:

” هذا المذهب اقوى دليلا وان كان

الجمهور علی خلافه“

(السعایہ - ص: ۷۰ ج ۱)

”یہ مذہب باعتبار دلیل سب سے قوی ہے۔ اگرچہ جمہور اس کے خلاف ہیں۔“
یہی نہیں بلکہ مولانا لکھنوی نے موطا کے حواشی میں تو واشکاف الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ امام احمدؒ وغیرہ کا موقف ہی درست ہے۔ ان کے الفاظ میں:

”وبه قال احمد واسحاق وطائفة من اهل

الحديث وهو مذهب قوى من حيث الدليل و
قدر جحه النووي وغيره“ (التطبيق المجد ص: ۶۱)

”یہی قول امام احمد“ امام اسحاق“ اور اہل الحدیث کے ایک طائفہ کا ہے اور یہی مذہب دلیل کے اعتبار سے قوی ہے اور علامہ نووی“ وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔“
اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ موصوف نے اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ“ اور ان کے ہمنواؤں سے ہی نہیں بلکہ جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے اور دلیل کے اعتبار سے ان کے موقف کو کمزور قرار دیا ہے۔

نبیز سے وضوء جائز ہے؟: کھجوروں کو پانی میں بھگو دیا جائے تا آنکہ ان کی مٹھاس پانی میں حل ہو جائے اسے نبیز کہتے ہیں۔ پانی نہ ہو تو اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام میں اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ“ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ نبیز سے وضوء جائز ہے۔ عموماً علمائے احناف کا یہی موقف ہے۔ امام مالک“ امام شافعی“ امام احمد“ فرماتے ہیں کہ نبیز سے وضوء جائز نہیں بلکہ تمیم کرنا چاہئے۔ قاضی ابو یوسف“ کا بھی یہی موقف ہے اور امام ابو حنیفہ“ کا بھی ایک قول یہی منقول ہے۔ جبکہ امام محمد بن حسن شیبانی“ فرماتے ہیں کہ نبیز سے وضوء کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے ساتھ تمیم بھی کرنا چاہئے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم نے اس مسئلہ پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور امام محمد“ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں۔

”وبعد التبا واللتی اقوی المذاهب فی
هذا الباب هو الجمع احتیاطا بین الوضوء
والتیمم عملا بالحديث والكتاب لانه ليس
ادون حالا من سور الحمار و البغل لوجود
تعارض الاستدلالات ههنا ايضا كوجوده فيما
هنالك فافهم واستقم“

(العیایہ۔ ص: ۳۸۰، ۳۸۱ ج: ۱)

”یعنی بحث و تحقیق کے بعد اس باب میں سب سے قوی تر مذہب یہ ہے کہ احتیاطاً وضوء اور تیمم دونوں کو جمع کیا جائے۔ حدیث اور قرآن پاک پر عمل کرتے ہوئے۔ اس لئے کہ اس کی نوعیت گدھے اور خچر کے جھوٹے پانی سے وضوء کرنے سے کم نہیں۔ جیسے وہاں دلائل متعارض ہیں یہاں بھی دلائل متعارض ہیں۔ یہ بات خوب سمجھ لیجئے اور استقامت اختیار کیجئے۔“

امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول بھی مروی ہے گویا امام صاحب سے اس کے متعلق تین قول ہیں۔ مگر سب سے مشہور پہلا ہے۔ اصحاب متون نے اسی کو عموماً اختیار کیا ہے۔ مگر مولانا لکھنویؒ امام محمدؒ کے موقف کو زیادہ قوی قرار دیتے ہیں اور عمدۃ الرعاۃ ص ۹۴ ج ۱ میں بھی اسی کو ”احوط“ قرار دیا ہے۔

تیمم کس طرح کیا جائے؟ شدید بیماری کی صورت میں پانی نہ ملنے کی بنا پر بالاتفاق تیمم جائز ہے۔ البتہ تیمم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور اس میں بھی مشہور دو قول ہیں۔

(۱) تیمم چہرے اور ہاتھوں کا کیا جائے اور ہاتھوں سے مراد صرف گٹوں تک مسح ہے یا کہنیوں تک۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ امام ثوریؒ اور امام عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کہنیوں تک مسح کیا جائے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ امام اوزاعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ گٹوں تک مسح کیا جائے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ گٹوں تک تیمم فرض ہے اور کہنیوں تک سنت ہے۔

مولانا عبدالحی مرحوم نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بحث کے اختتام پر صاف صاف لکھا ہے کہ:-

”واقوی الاقوال فیہ من حیث الدلیل

هو الاکتفاء بمسح الیدین الی الرسغین

لما ثبت فی روایات حدیث عمار الصحیحۃ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ کیفیۃ

التيمم حين بلغه تمعه في التراب
واكتفى فيه على مسح الوجه والكفين

(الطایہ ص: ۵۱۰ ج: ۱)

”ان اقوال میں دلیل کے اعتبار سے سب سے قوی ہاتھوں کا گٹھوں تک مسح کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت عمارؓ کی حدیث میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب انہیں تیمم کرنے کا طریقہ بتلایا تو آپؐ نے چہرہ اور گٹھوں تک مسح پر اکتفاء کیا۔“
اس کے بعد انہوں نے اس موقف پر وارد شدہ اعتراضات کا ایک ایک کر کے تشفی بخش جواب دیا ہے۔ اور جو بعض روایات میں کنیوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے ان کے بارے میں کہا ہے:-

”وبالجملة اكثر الروايات الواردة في
باب المسح الى المرفقين قد تكلم فيها و
على تقدير اعتبار حصول نوع من القوة
بكثرة الطرق يرد انه لا دلالة لها على
الفرضية غاية ما ثبت عنه الاستئناس
والافضلية“ (الطایہ ص: ۵۱۳ ج: ۱)

”یعنی خلاصہ کلام یہ ہے کہ کنیوں تک مسح کرنے کی اکثر روایات میں کلام کیا گیا ہے۔ اگر کثرت طرق کی بناء پر ان کا کچھ اعتبار کر بھی لیا جائے تو وہ کنیوں تک مسح کرنے کی فرضیت پر دلالت نہیں کرتیں۔ زیادہ سے زیادہ ان سے کنیوں تک مسح سنت اور افضل ہی ثابت ہوتا ہے۔“

علامہ طحاویؒ نے تیمم کو وضوء کا بدل قرار دیتے ہوئے قیاس کے اعتبار سے کنیوں تک تیمم کرنے کو ترجیح دی اور پھر اس کی تائید میں صحابہ کرام کے کچھ آثار بھی نقل کئے گئے ہیں، مگر علامہ لکھنویؒ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کا یہ طریقہ استدلال تو بڑا اچھا ہے مگر تیمم کو وضوء پر قیاس کرنا اور آثار کی بناء پر کنیوں تک تیمم کو فرض قرار دینا بھی درست ہو سکتا ہے۔ جب صحیح احادیث اس کے مخالف نہ ہوں۔ جب صحیح احادیث اس کے

مخالف ہوں تو اثبات فرضیت کے لئے یہ دلیل بھی قابل اعتماد نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

”ان القياس على الاصل والاستناد بالآثار

لائبات الفرضية انما يستقيم اذا

لم يخالفه شيء من الاخبار المرفوعة

الصحيحة“ (الطایہ ص: ۵۱۵ ج: ۱)

اس ضروری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں بھی علامہ

لکھنؤی امام ابو حنیفہ اور علمائے احناف سے متفق نہیں۔

(۲) اسی مسئلہ میں ایک دوسرا اختلاف یہ ہے کہ آیا تیمم کے لئے دوبار زمین پر ہاتھ مارے

جائیں۔ ایک بار منہ کے لئے اور دوسری بار ہاتھوں کے لئے یا ایک ہی بار ہاتھ مار کر انہیں

چہرہ اور ہاتھوں پر ملا جائے؟ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک وغیرہ دو دفعہ زمین پر

ہاتھ مارنے کے قائل ہیں جبکہ امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہ ایک ہی بار ہاتھ زمین پر مار

کر تیمم کرنے کے قائل ہیں۔ امام بخاری کا بھی یہی موقف ہے۔ جیسا کہ انہوں نے الجامع

الصحيح میں ”باب التيمم ضربة“ قائم کر کے اشارہ کیا ہے۔ علامہ کرمانی نے امام

بخاری پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور دوبارہ زمین پر ہاتھ مارنے کو ترجیح دی ہے۔ مگر آپ

حیران ہوں گی کہ علامہ لکھنؤی نے علامہ کرمانی کے ایرادات بارہ کے جوابات دیئے ہیں

اور بالآخر لکھا ہے کہ کسی عقل مند پر اس کی کمزوری مخفی نہیں۔ حدیث سے وہی بات ظاہر

ہوتی ہے جس کی طرف امام بخاری نے اشارہ کیا ہے اور علامہ کرمانی نے جو احتمال ذکر کیا

ہے وہ ابو داؤد کی صریح روایت کی مخالفت کے ساتھ ساتھ بڑی دور کی کوڑی لانے کے

متراوف ہے۔ ان الفاظ ہیں:

”ولا يخفى على الفطن مافيه ايضافان

الظاهر من الرواية هو الذي رامه البخاري و

ما ذكره احتمالا بعيدا مع مخالفته لصريح

رواية ابى داود“ (الطایہ ص: ۵۱۵ ج: ۱)

گویا اس مسئلہ میں بھی علامہ لکھنؤی نے علمائے احناف سے اختلاف کیا ہے اور

ایک بار ہی زمین پر ہاتھ مارنے کو ظاہر روایت اور صحیح حدیث کے مطابق قرار دیا ہے۔
ضروری تنبیہ: واضح رہے کہ علامہ موصوف نے انہی دو مسئلوں کے بارے میں امام
 محمدؒ کے موطا کے حواشی میں بحث کی ہے۔ وہاں ان کا جو موقف ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

”والذین يتحقق بعد غموض الفكر و
 غوض النظر ترجيح تعدد الضربة على
 توحدها وترجيح افتراض باوغ مسح اليدين
 الى الكوعين واستحباب ما عدا ذلك الى
 المرفقين كما حققه ابن حجر في فتح
 الباری والنووی فی شرح مسلم وغيرهما۔
 (التطبیق المجدد ص: ۷۶)

”یعنی گہری نظر و فکر سے جو بات متحقق ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک بار زمین پر ہاتھ
 مارنے پر دوبارہ ہاتھ مارنے کو ترجیح ہے اور ہاتھوں کا گٹھوں تک مسح کرنے کی فریضیت رائج
 ہے اور کھینچوں تک مسح کرنا مستحب ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور علامہ
 نوویؒ نے شرح مسلم میں تحقیق کی ہے۔“

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف نے التطبیق المجدد میں دوسرے
 مسئلہ میں خلق مسلک کو ہی ترجیح دی ہے البتہ پہلے مسئلہ میں ان کا موقف یہاں بھی وہی ہے
 جو الطایہ میں۔ یہ تافض اختلاف اجتہاد کی بناء پر بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ اہل علم کے ہاں
 حتمی نہیں اور یہ بھی کہ التطبیق میں ان کی یہ رائے پہلے کی ہے اور الطایہ میں اس کے بعد
 کی۔ کیونکہ التطبیق المجدد کی تکمیل انہوں نے ۱۲۹۵ھ میں کی جیسا کہ اس کے آخر میں صفحہ
 ۳۰۷ پر اس کی وضاحت خود انہوں نے کر دی ہے جبکہ الطایہ میں احکام التیمم کے مباحث
 انہوں نے ۱۲۹۸ھ کے بعد لکھے ہیں۔ جیسا کہ الطایہ ص ۴۸۱ ج ۱ کے حواشی سے خود انہی
 کے کلام سے مترشح ہوتا ہے۔ جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ الطایہ کی رائے ہی ان
 کی آخری رائے ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

صبح کی نماز کا وقت: صبح کی نماز کا وقت طلوع فجر یعنی صبح کی سفیدی سے لے کر طلوع آفتاب تک ہے۔ احادیث و آثار کے بظاہر اختلاف کی بناء پر فقہائے کرام کے مابین یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ کیا صبح کی نماز اندھیرے میں جلدی پڑھنا افضل ہے یا تاخیر سے؟ جب اچھی طرح روشنی ہو جائے؟ امام ابو حنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ کا موقف یہ ہے کہ تاخیر سے روشنی میں صبح کی نماز پڑھنا افضل ہے جبکہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام یسٹؒ اور امام اوزاعیؒ امام داؤدؒ وغیرہ اندھیرے میں صبح کی نماز پڑھنا افضل قرار دیتے ہیں۔ فریقین کے موقف کے دلائل اور اس سلسلے کی بحث وسیع الذیل ہے جو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ مولانا عبدالحیؒ نے اس کے متعلق علمائے احناف کے اصول سے اختلاف کرتے ہوئے جمع و تطبیق کی صورت کو ترجیح دی ہے اور بحث کے اختتام پر کہا ہے کہ:

و منهم من سلك مسلك الجمع
 باختیار الابتداء فی الغسل والاختتام فی
 الاسفار بتطویل القراءة و به یجتمع اکثر
 الاخبار والآثار، وهذا الذی اختاره الطحاوی و
 حکم بانه المستحب، وان احادیث الاسفار
 محمولة علی الاختتام فی الاسفار و
 احادیث الغسل علی الابتداء فیہ وقال هذا
 هو مذهب ابی حنیفہ و ابی یوسف و محمد،
 وهو جمع حسن لولا ما دل علیه حدیث
 عائشه من انصراف النساء بعد الصلاة
 بمروطهن لا یعرفن من الغسل الا ان یقال انه
 كان احیانا (التعلیق الممجد ص: ۳۴)

”بعض حضرات نے جمع و تطبیق کے مسلک کو اختیار کیا ہے اور وہ یوں کہ صبح کی نماز

اندھیرے میں شروع کی جائے قراءت لمبی کی جائے اور روشنی میں نماز مکمل کی جائے۔ اس سے اکثر احادیث و آثار میں حقیق ہو جاتی ہے۔ اسی کو علامہ طحاوی نے پسند کیا ہے اور اسے مستحب قرار دیا ہے کہ اسفار یعنی روشنی میں نماز پڑھنے کی احادیث روشنی میں ختم کرنے پر محمول ہیں اور اندھیرے میں نماز پڑھنے کی احادیث نماز کے آغاز اور ابتداء کرنے پر محمول ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ یہی امام ابو حنیفہ، قاضی ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے۔ یہ تطبیق اچھی ہے اگر حضرت عائشہ کی حدیث نہ ہو جو اندھیرے میں نماز پڑھنے پر دلالت کرتی ہے وہ فرماتی ہیں کہ عورتیں صبح کی نماز پڑھ کر واپس لوٹیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہ جاتیں مگر اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یوں کبھی کبھار ہوتا تھا بیشک نہیں۔“

مولانا لکھنویؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ مختصر حاشیہ اس طویل بحث کا مقمل نہیں اس کا محل و مقام شرح شرح الوقایہ ہے۔ مگر افسوس کہ وہ زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی۔ غالباً وہ ان مباحث کو وہاں مکمل ہی نہیں کر پائے کہ داعی اجل کا پیغام آ پہنچا۔
 يٰغُفْرَاللّٰه لَنَا وَلِهٖ وَلِجَمِيعِ الْمُسْلِمِيْنَ اٰمِيْنَ يٰا رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔

مولانا لکھنویؒ کا یہ موقف بعض دیگر علمائے احناف نے بھی اختیار کیا ہے مگر عموماً علمائے احناف اس سے متفق نہیں۔ بلکہ وہ روشنی میں نماز پڑھنے کو افضل اور اندھیرے میں نماز پڑھنے کے عمل کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ مولانا لکھنوی دلائل کے مختلف و متعارض ہونے میں چونکہ جمع و تطبیق کے اصولی موقف کو درست سمجھتے ہیں اس لئے انہوں نے یہاں جمع و تطبیق کو ترجیح دی مگر جمع و تطبیق کی یہی ایک صورت نہیں بلکہ اس کی اور بھی کئی صورتیں موجود ہیں لیکن اس تفصیل کا یہ محل نہیں۔

صبح کی نماز طلوع شمس کے وقت: اگر کوئی نماز کسی عذر کی بناء پر رہ جائے یا اس میں تاخیر ہو جائے تو کیا جن اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ (مثلاً سورج طلوع اور غروب ہوتے وقت اور نصف النہار کے وقت) ان میں نماز پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں صرف عصر کی نماز ہی پڑھی جا

سکتی ہے۔ صبح کی نماز میں تاخیر ہو جائے تو سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھی جائے۔ یہی خفی مسلک ہے۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں رہی ہوئی فرض نماز پڑھی جاسکتی ہے اور ممانعت نوافل کے لئے ہے۔ علمائے احناف نے اس بحث کے ضمن میں صاف طور پر یہ بھی لکھا ہے کہ ان اوقات میں نماز سے ممانعت کی احادیث بھی ہیں اور جواز کی بھی۔ اسی تعارض کی بنا پر یہ دونوں ساقط الاعتبار ہیں اور قیاس کا تقاضا ہے کہ اس دن کی عصر کی نماز تو غروب آفتاب کے وقت جائز ہیں مگر صبح کی نماز طلوع آفتاب کے وقت جائز نہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ ان سے متفق نہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب جمع و تطبیق کی صورت پائی جائے تو دونوں کو ساقط الاعتبار قرار دینا درست نہیں۔ یہ تو اسی صورت پر ہے جب تطبیق نہ ہو سکے اور یہاں جمع و تطبیق کئی طرح سے ہو سکتی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

لا مناص عن ورود ان التساقط انما
یتعین عند تعذر الجمع وهو هنا ممکن
بوجوه عديدة لا تخفى للمتأمل
(التطبیق المجدد ص: ۱۲۵)

یہی بات انہوں نے حاشیہ شرح وقایہ میں کہی ہے اور دونوں کے مابین تطبیق کی صورت بھی بیان کر دی ہے۔

”وهنا العمل بكليهما ممكن بأن
يخص صلاة العصر والفجر الوقتين من
عموم حديث النهي و يعمل بعمومه في
غيرهما الخ“ ”عمدة الرعاية ص: ۱۵۰ ج: ۱“

”کہ یہاں دونوں پر عمل ممکن ہے (ساقط کے اصول کی ضرورت نہیں) اس طرح کہ عام ممانعت کی حدیث سے عصر اور فجر کی وقتی نمازوں کو خاص سمجھا جائے اور ان دونوں کے علاوہ اس کے عموم پر عمل کیا جائے۔“

گویا یہ وہی بات ہے جو امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمائی ہے۔ بلکہ علمائے احناف نے جس

قیاس کی بنیاد پر عصر کی نماز غروب آفتاب کے قریب پڑھنے کی اجازت دی ہے اس کے بارے میں مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”ان الرأى والقياس لا مدخل له حين ورد
النص وههنا قد ورد حديث دال صريحاً على
مساواة حكم صلاة الفجر وصلاة العصر في
انها لا تفسد باعتراض الطلوع والغروب
فالتعليل لاثبات خلافه يكون مردوداً“

(عمدة الرعاية ص: ۱۳۹ ج: ۱)

”جب نص آجائے تو رائے اور قیاس کا کوئی محل نہیں ہے۔ اور یہاں صریح حدیث دلالت کرتی ہے کہ صبح اور عصر کی نماز سورج طلوع و غروب ہو جانے سے فاسد نہیں ہوتی۔ لہذا اس کے خلاف ہر قسم کی تعلیل مردود ہوگی۔“

مقام غور ہے کہ مولانا فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بنیاد نص کے مقابلے میں قیاس پر ہے اور نص کے مقابلے میں قیاس باطل و مردود ہے۔

عصر کی نماز کا وقت: امام شافعیؒ امام احمدؒ حتیٰ کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی چیز کا سایہ اس کے اصل سایہ کے علاوہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ حسن بن زیاد لولوی نے بھی امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے۔ لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عصر کا وقت تب شروع ہوتا ہے جب کسی چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے۔ جیسا کہ امام محمدؒ نے موطا وغیرہ میں ذکر کیا ہے اور عموماً علمائے احناف کا یہی مسلک ہے مولانا لکھنویؒ اس اختلاف کے بارے میں صاف صاف فرماتے ہیں کہ:

والانصاف في هذا المقام ان احاديث
المثل صريحة صحيحة واخبار المثليين
ليست صريحة في انه لا يدخل وقت العصر

الى المثلين" (التطيق المجدد ص: ۳۵)

"یہاں انصاف کی بات یہ ہے کہ ایک مثل کی احادیث صحیح اور اس مسئلہ میں صریح ہیں جبکہ دو مثل کی احادیث اس بارے میں صریح نہیں کہ جب تک دو مثل کا سایہ نہ ہو عصر کا وقت شروع نہیں ہوتا۔ بلکہ انہوں نے اس کے بعد اس حقیقت کا بھی اظہار کیا ہے کہ علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ میں بڑی طویل بحث کی ہے مگر "لم یات بما یفید المدعی ویثبت الدعوی" وہ کوئی ایسا ثبوت نہیں دے سکے جو دعویٰ کے لئے مفید ہو اور اس سے ان کا دعویٰ ثابت ہوتا ہو۔ علامہ طحاویؒ اور بعض دیگر علمائے احناف نے بھی صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے بلکہ علامہ لکھنویؒ ہی نے لکھا ہے کہ:

"وقال ابو حنیفة اول وقت العصر من
حين یصیر الظل مثلین وهذا خلاف الآثار
خلاف الجمهور وهو قول عند الفقهاء من
اصحابہ وغیرہم مہجور" (التطيق المجدد ص: ۳۳)

"امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ عصر کا اول وقت تب ہوتا ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے۔ مگر یہ قول آثار کے خلاف ہے اور عموم کے بھی خلاف ہے اور یہ قول انہی کے فقہاء طائفہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک متروک و مہجور ہے۔"

یہی نہیں بلکہ علامہ لکھنویؒ نے تو علمائے احناف کے اس موقف کے بھی خلاف رائے دی ہے کہ عصر کی نماز میں اس وقت تک تاخیر افضل ہے جب تک سورج روشن رہے اور زردی نہ آجائے۔ علامہ موصوف نے اس سلسلے میں اولاً صاحب ہدایہ علامہ مرغینانیؒ وغیرہ کے اس قول کی تردید کی ہے کہ عصر کے بعد نوافل پڑھنے مکروہ ہیں اور عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے سے عصر کے بعد نوافل پڑھنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اسی لئے عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا ہی افضل ہے۔ علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"و هو تعلیل فی مقابلة النصوص
الصحيحة الصريحة الداله على فضيلة

التعجيل و هي كثيرة مروية في الصحاح
الستة وغيرها“ (التطيق المجدد ص: ۴۲)

”یہ تطیل صریح اور صحیح نصوص کے مقابلہ میں ہے جو عصر کی نماز جلدی پڑھنے کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں اور وہ نصوص بہت زیادہ ہیں جو صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہیں۔“

اس کے بعد انہوں نے عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے کی بعض روایات کا جواب دیا ہے اور صاف طور پر لکھا ہے کہ اس تاخیر سے عصر کی نماز پڑھنے کی فضیلت ”لیس بشاہت منہ“ ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ علامہ طحاویؒ نے بھی جو اس سلسلے میں آثار ذکر کئے اور عصر کی نماز جلد پڑھنے کی روایات کے جو جوابات دیئے ان کے بارے میں بھی انہوں نے فرما دیا کہ ”لا یخلو واحد منها عن مناقشة“ ”ان میں سے کوئی بھی مناقشہ سے خالی نہیں۔“ (ایضاً ص: ۴۶) اور اسی قسم کا اظہار انہوں نے (عمدة الرعاۃ ص ۱۳۸ ج ۱) میں کیا ہے۔ جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ نے عصر کی نماز کے وقت اور اس کی تاخیر کے بارے میں علمائے احناف کے منحنی بہ قول و عمل کی ہانگ دہل مخالفت کی ہے اور اس بارے میں امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو دلائل کی بنا پر رائج قرار دیا ہے۔

امام محمدؒ نے موطا کے اختتام پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا دو سری امتوں کے اعتبار سے تمہاری بقاء کی مدت اسی قدر ہے جس قدر عصر اور مغرب کے درمیان کا وقت ہے تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کام کے لئے مزدور لگایا اور کہا کہ کون ہے جو ایک قیراط کے عوض دوپہر تک کام کرے؟ آپؐ نے فرمایا یہود نے کام کیا۔ پھر اس مالک نے کہا کون ہے جو دوپہر سے لے کر عصر تک ایک قیراط کے عوض مزدوری کرے تو نصاریٰ نے کام کیا۔ پھر اس مالک نے کہا کون ہے جو عصر سے مغرب تک دو قیراط کے بدلے کام کرے؟ آپؐ نے فرمایا سنو تم ہی وہ لوگ ہو جو نماز عصر سے مغرب تک دو قیراط مزدوری کرتے ہو۔ اس روایت سے امام محمدؒ اور علمائے احناف نے استدلال کیا ہے کہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا

افضل ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس استدلال پر بھی بھرپور نقد و تبصرہ کیا ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلوی نے ”بستان المحدثین“ میں اس استدلال کی کمزوری بڑی تفصیل سے ظاہر کر دی ہے۔ شائقین حضرات دونوں کتابوں میں یہ تفصیل دیکھ سکتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کے جواب میں ایک اصولی موقف یہ بھی اختیار کیا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے اشارۃ مفہوم ہوتا ہے کہ عصر کا وقت دو مثل پر ہوتا ہے جبکہ بہت سی صحیح اور صریح روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ”وان العبارة مقدمة على الاشارة“ اور عبارت النص اشارۃ سے مقدم ہوتی ہے۔ چند سطور بعد مکرر یہی بات بڑے بلیغانہ انداز سے یوں لکھتے ہیں:-

”والاحادیث الدالة على التعجيل

بالعبارة مقدمة عليه عند ارباب البصارة

(التطبيق المجدد ص: ۴۰۷)

”اور وہ احادیث جو عبارت النص کے طور پر عصر کی نماز جلدی پڑھنے پر دلالت کرتی ہیں ارباب بصیرت کے ہاں اس سے مقدم ہیں۔“

ترجیع سے اذان کہنا: اذان میں ترجیع یہ ہے کہ موذن شہادتیں کے کلمات پہلے قدرے آہستہ آواز سے کہے پھر دوبارہ بلند آواز سے کہے۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ اس کے قائل ہیں اور اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اور ان کے متبعین اس کے قائل نہیں بلکہ ان میں سے بعض نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر موذن ترجیع سے اذان کہے تو ترجیع کے کلمات کا جواب نہ دیا جائے۔ امام احمدؒ سے دو قول منقول ہیں۔ ایک ترجیع کے حق میں اور دوسرا اس کی نفی میں۔ ترجیع کے بارے میں حضرت ابو محذورہؒ کی روایت بالکل واضح ہے۔ مگر علمائے احناف اور بعض متاخرین اس کی مختلف تاویلات پیش کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ انہی تاویلات کے بارے میں فرماتے ہیں:-

”لكن يرد على الكل انه يخالف هذه

الوجوه ظاهر رواية ابى داود قال ابو محذورة
قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
علمنى سنة الاذان قال تقول..... فان سوق
هذا الحديث يقتضى ثبوت الترجيع بامر
رسول الله ﷺ ولا مجال فيه للتاويلات
المذكورة" (الطاية ص ۱۷ ج ۲)

"ان تمام تاويلات کی تردید اس سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد کی ظاہر روایت کے
خلاف ہیں۔ جس میں ابو محذورہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ
مجھے اذان کا طریقہ سکھائیں تو آپ نے فرمایا یوں کہو..... (پھر آپ نے اذان کے کلمات
سکھائے جس میں ترجیع کا ذکر ہے) اس حدیث کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ ترجیع کا
ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہے اور اس میں ان مذکورہ تاویلات کی
کوئی گنجائش نہیں۔"

یہی جواب ان تاویلات کا علامہ زبلی نے نصب الراية (ص ۳۶۳ ج ۱) میں دیا
جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ لکھنویؒ فی الجملہ اذان میں ترجیع کے قائل ہیں اسے
خلاف سنت یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ علمائے احناف کا خیال ہے۔

اکبری اقامت: اذان اگر ترجیع سے نہ ہو تو اقامت کیسے کسی جائے امام ابو حنیفہؒ
فرماتے ہیں کہ اقامت بھی اذان کی طرح دوہری کسی جائے مگر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ
فرماتے ہیں کہ اقامت اکبری کسی جائے سوائے "قد قامت الصلاة" کے یہ کلمات دو دفعہ
کہے جائیں۔ جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ بھی اکبرے ہی کہے جائیں۔ مولانا
لکھنویؒ نے الطایہ ص ۲۲، ۲۳ ج ۲ میں فریقین کے دلائل کو ذکر کیا ہے مگر اپنی کوئی رائے
ذکر نہیں کی مگر عمدۃ الرعایہ میں صاف صاف لکھتے ہیں۔

"والحق ان هذا الاختلاف وامثاله
اختلاف فی مباح والکل ثابت وجائز"

(جمہور الرعاہ ص ۱۵۳ ج ۱)

”حق یہ ہے کہ یہ اختلاف اور اسی جیسے دوسرے مسائل میں بھی اختلاف مباح ہے دونوں صورتیں ثابت اور جائز ہیں۔“ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ موصوف اکبری اقامت کو بھی صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں۔ اسے ہوامیہ کی بدعت قرار نہیں دیتے جیسا کہ بعض قہماء نے کہا ہے۔

ثویب: اذان اور اقامت کے مابین نماز کے لئے اعلان کرنا ثویب ہے۔ امام مالک وغیرہ ہر نوع اس کا انکار کرتے ہیں اور اسے بدعت قرار دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ شاطبیؒ نے لکھا ہے کہ مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، مصر وغیرہ اسلامی ممالک میں اس کا رواج نہ تھا۔ صرف بعض اہل کوفہ اور ابانیوں کی یہ ایجاد ہے۔ (الاغصام۔ ص ۳۹ ج ۲)

مگر امام محمدؒ اور حنفیہ علمائے احناف صبح کی نماز کے لئے ثویب کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ امراء اور کاروبار میں مشغول ہونے والوں کے لئے مطلقاً ثویب کے قائل ہیں۔ متاخرین علمائے احناف بھی عموماً مغرب کے علاوہ باقی سب نمازوں کے لئے ثویب کے قائل ہیں اور اسے مستحسن قرار دیتے ہیں۔ اور وہ اس حقیقت کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ ثویب کا وجود صحابہ کرامؓ کے دور مبارک میں نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ علامہ مرغینانیؒ لکھتے ہیں:

”هذا التثويب احثه علماء الكوفة“

بعد عهد الصحابة رضي الله عنهم

(ہدایہ مع فتح القدر۔ ص: ۱۷۱ ج: ۱)

یہ ثویب صحابہ کرامؓ کے بعد علمائے کوفہ کی ایجاد ہے۔

امام محمدؒ کی الجامع الصغیر سے لے کر رد المحتار تک کی تمام معتبر کتب میں اس ثویب کو مستحسن قرار دیا گیا ہے اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے السعایہ میں بھی اس کی تائید کی اور اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی کہ جب عہد صحابہ میں اس کا وجود نہ تھا تو یہ مستحسن کیسے ہوئی؟ پوری تفصیل (السعایہ۔ ص: ۲۶، ۲۷ ج: ۲) میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اسی موضوع پر علامہ موصوف نے ایک مستقل رسالہ ”التحقیق العجیب فی التثویب“ کے نام سے

کہا۔ جس کا حوالہ خود انہوں نے الطایہ میں بھی دیا، مگر یہ معلوم کر کے آپ یقیناً حیران ہوں گے کہ اس رسالہ کے آخر میں انہوں نے ثویب کے متحسّن ہونے کا انکار کیا ہے اور جس اصولی موقف کے تحت اسے ”بدعت مستنکرة“ قرار دیا ہے اس کے جواب سے الطایہ میں خاموشی اختیار کی۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ”بدعت اسے کہتے ہیں جس کا وجود قرون ثلاثہ میں نہ ہو اور وہ کسی اصول شرعیہ میں داخل نہ ہو، مگر جو اصول شرعیہ مستحترہ میں داخل ہو اس کا وجود اگرچہ قرون ثلاثہ میں نہ ہو اسے بدعت نہیں کہا جائے گا۔ اسی طرح وہ نیا کام بھی بدعت نہ ہو گا جو قرون ثلاثہ بالخصوص عہد صحابہ میں ہو یا صحابہ کرام کی کسی نئے کام پر مطلع ہوئے ہوں اور کسی نے بھی اس پر انکار نہ کیا ہو۔ ان کے الفاظ ہیں:

”واما اذا حدث حادث في زمنهم وانكروه
واستقبحوه فهو بدعه وضلالة وليس ان كل
حادث في زمنهم وان وقع النكير ليس ببدعة
هذا هو خلاصة تصريحات المحققين“ الخ

”مگر جب کوئی نیا کام ان کے زمانہ میں ہو اور انہوں نے اس پر انکار کیا ہو یا اس کی مذمت کی ہو تو وہ بدعت اور گمراہی ہے۔ یوں نہیں کہ ان کے دور میں جو بھی نیا کام ہو بدعت نہیں اگرچہ اس پر نکیر ہی ہوئی ہو۔ بدعت کی تعریف میں محققین کی تصریحات کا یہی خلاصہ ہے۔“

بدعت کی اس تعریف کے بعد علامہ موصوف فرماتے ہیں:

”اذا عرفت هذا فنقول التثويب بين
الاذان والاقامة قد حدث في زمان الصحابة
ووقع عليه منهم النكير والاستقباح منهم
ابن عمر كما مر من رواية ابي داود عن مجاهد
ومنهم عمر كما مر من رواية ابن ابي شيبة و
منهم علي كما صرح به العيني في البناية

شرح الهداية فقد استقر كونه بدعة
مستنكرة فى عهد الصحابة فلا يرفعه
استحسان مستحسن بدليل عقلى فكيف
يستقيم استحسانهم لكل فى الكل مع
وزود هذه الآثار الدالة على الانكار فتأمل "الخ
(التحقيق العجيب - ص: ۱۱)

"جب تم نے یہ بات معلوم کر لی تو ہم یہ کہتے ہیں اذان اور اقامت کے درمیان
ثویب کا وجود عمد صحابہ میں ہوا اور ان طرف سے اس پر نکیر اور مذمت بھی ہوئی۔ ان
میں حضرت ابن عمرؓ (اصل عبارت میں "ان عمر" ہے مگر صحیح ابن عمرؓ) ہیں جیسا کہ مجاہد
سے ابوداؤد کی روایت میں گزرا ہے اور انہی میں حضرت عمرؓ ہیں جیسا کہ ابن ابی
شیبہ کی روایت کے حوالہ سے گزرا ہے اور انہی میں حضرت علیؓ ہیں جیسا کہ علامہ عینیؒ نے
بنایہ شرح ہدایہ میں ذکر کیا۔ پس جب اس ثویب کا بدعت مستنکرہ ہونا عمد صحابہ
میں ثابت ہو چکا تو کسی عقلی دلیل کی بناء پر اسے مستحسن کہنے والوں کا استحسان اس کے منکر
ہونے کو ختم نہیں کر سکتا اور ان آثار کی موجودگی میں جو کہ ثویب کے انکار پر دلالت
کرتے ہیں۔ ان کا ہر نماز میں ہر ایک کے لئے ثویب کو مستحسن قرار دینا کیسے درست ہو
سکتا ہے؟ اسے خوب سمجھ لیجئے۔"

علامہ لکھنویؒ نے ثویب کو یہاں جس اصول کی بناء پر بدعت منکرہ قرار دیا ہے وہ
ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اس کا دفاع خود العالیہ میں نہ کر سکے۔

علمائے احناف (دیوبندی ہوں یا بریلوی) میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے بریلوی حضرات
فقہاء احناف کے حوالوں سے اسے "مستحسن" قرار دیتے ہیں۔ اور اسی لئے انہوں نے
اذان و اقامت کے درمیان "صلوة و سلام" کو رواج دے رکھا ہے جبکہ علمائے دیوبند
اسے بدعت سمجھتے ہیں۔ ہمارا مقصد اس نزاع کا فیصلہ یا کسی کی تخلیط و تصویب نہیں بلکہ
اس سلسلے میں مولانا لکھنویؒ کے موقف کی وضاحت ہے۔ کہ شرح شرح الوقایہ میں تو
فقہاء کی عبارتوں کے پیش نظر اسے مستحسن قرار دیا مگر بدعت کی صحیح تعریف کے پیش نظر

اس "استحسان" کو غیر مستحسن بلکہ بدعت منکرہ قرار دیا۔

اس ضمن میں یہ بات بھی یقیناً فائدہ سے خالی نہ ہوگی کہ علامہ موصوف نے "التحقیق العجیب" میں بدعت کی جو تعریف کی اس کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق بخشی تو ان شاء اللہ اس موضوع پر ایک رسالہ میں مفصل بحث کروں گا۔ اس بارے میں یاد رہے کہ انہوں نے یہ بحث "تحفة الاخيار فی احیاء سنة سيد الابرار" میں کی ہے اور جن حضرات نے بدعت شرعیہ کی پانچ قسمیں کی ہیں۔ ان کی بھی تردید کی ہے اور صاف صاف کہا ہے کہ بدعت شرعیہ تمام کی تمام بدعت ضلالہ ہے البتہ معنوی اور لغوی طور پر ان کی یہ تقسیم درست ہے۔ اور یہی کچھ انہوں نے آکام النفاکس صفحہ ۱۲۱ اور ترویج البیان صفحہ ۷۷ میں فرمایا ہے۔

اذان جمعہ کا جواب: جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور موذن اذان کے تو کیا اس اذان کا جواب دیا جائے یا نہ دیا جائے؟ اس بارے میں علمائے احناف کی آراء مختلف ہیں۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ جواب نہ دیا جائے۔ التمرالفاقی کے مصنف نے تو اس پر اتفاق نقل کیا۔ مگر بعض نے جائز قرار دیا ہے۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

وقد كنت مضطربا في هذه المسألة
سابق الزمان متيقنا عدم كراهة الاجابة
لذلك الاذان مذعنا ببناء هذه التصريحات
على القول المرجوع للإمام النعمان الى ان
اطلعت على الحديث الذي رواه البخاري
كما ذكرته فانه صريح في ان معاوية قد
اجاب المودن على المنبر قبل شروعه في
الخطبة وقال يا ايها الناس اني سمعت رسول
الله ﷺ على هذا المجلس يقول ما سمعتم

منی مقالتي فاذا كان قد ثبت من الشارع و
من يسلك مسلكه هذا الفعل فهل للقول

بالكراهة صحة" الخ (الطایہ - ص: ۵۳ ج: ۲)

زمانہ ماضی میں 'میں اس مسئلہ کے متعلق مضطرب تھا۔ مجھے یقین تھا کہ اس اذان کا جواب مکروہ نہیں اور میں سمجھتا تھا کہ مکروہ قرار دینے کی یہ تصریحات امام ابو حنیفہؒ کے مرجوع قول کی بنا پر ہیں تا آنکہ میں اس حدیث پر مطلع ہوا جسے امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے۔ وہ روایت اس بارے میں صریح ہے کہ حضرت معاویہؓ نے خطبہ شروع کرنے سے پہلے منبر پر بیٹھے ہوئے موزن کی اذان کا جواب دیا اور فرمایا لوگو! میں نے اسی مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہی فرماتے (یعنی موزن کا جواب دیتے) تھے جو تم نے مجھ سے سنا۔ لہذا جب شارع علیہ الصلاۃ والسلام اور ان کے طریقہ پر عمل کرنے والے سے یہ جواب ثابت ہے تو کراہت کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ "یاد رہے کہ امام بخاریؒ نے کتاب الجمعہ میں یہ روایت "باب یحب الامام علی المنبر اذا سمع النداء" میں ذکر کی ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اپنے اسی موقف کا اظہار التعلیق الحمد ص ۱۳۵ میں بھی کیا ہے۔

بارش میں اذان اور الاصلو فی الرحال: بارش کی صورت میں اذان کے دوران "الاصلو فی الرحال" کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اذان کے دوران بھی یہ الفاظ کہے جاسکتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں۔ حنفی مسلک بھی یہی ہے کہ یہ الفاظ اذان میں نہیں اس کے بعد کہے جاسکتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"لکن قد ثبت ذلک من الرسول ﷺ و

اصحابہ منهم ابن عباس کما رواہ ابوداود

والبخاری" الخ (التعلیق الحمد ص: ۱۳۶)

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ سے یہ ثابت ہے ان میں

ایک حضرت ابن عباسؓ ہیں جیسا کہ ابو داؤد اور بخاری نے روایت کیا۔

چنانچہ بخاری اور ابو داؤد میں ہے کہ بارش کی صورت میں حضرت عبداللہ بن عباس نے مؤذن سے کہا جی علی الصلوة کی بجائے ”الصلوة فی الحال“ کہا جائے۔ گویا مولانا کا موقف اس مسئلہ میں بھی خفی مسلک سے مختلف ہے۔ البتہ الطایہ ص ۲۵ ج ۲ میں انہوں نے کہا کہ دور حاضر میں جماعت میں سستی و غفلت عام ہو جانے کی بنا پر بہتر ہے کہ یہ الفاظ نہ کہے جائیں۔

بارش یا کسی عذر کی بنا پر دو نمازیں جمع کرنا امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرہما سنہ بارش وغیرہ کی صورت میں مطلقاً دو نمازوں کو جمع کرنے کے قائل ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ فرماتے ہیں کہ میدان عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ دو نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں اور جن روایات میں جمع کرنے کا ذکر آیا ہے ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ جمع صوری ہے حقیقی نہیں۔ مگر مولانا لکھتے ہیں۔

”لکن لا ادری ماذا يفعل بالروایات التي وردت صریحاً بان الجمع كان بعد ذهاب الوقت وهي مروية في صحيح البخاری و سنن ابی داود و صحيح مسلم و غيرها من الكتب المعتمدة..... وبالجملة فالامر مشكل“ الخ (التطبيق المجد ص ۱۲۹)

”لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ (علامہ طحاوی وغیرہ) ان روایات کے بارے میں کیا کریں گے۔ جن میں صراحہً یہ آیا ہے کہ جمع نماز وقت چلے جانے کے بعد ہوئی اور یہ روایات صحیح بخاری، ابو داؤد اور صحیح مسلم وغیرہ کتب معتبرہ میں مروی ہیں..... خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان احادیث کو جمع صوری پر محمول کرنا مشکل کام ہے۔“

اور اسی کے ساتھ ساتھ علامہ خطابیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو یہ بڑی عقلی کا باعث ہو گا کیونکہ نمازوں کے اول و آخری اوقات کو تو اکثر

علمائے کرام بھی نہیں جانتے چہ جائیکہ عامۃ الناس اسے معلوم کر سکیں۔ (ایضاً)
 رہا دو نمازوں کو جمع کرنے کا مسئلہ تو اس کے متعلق روایات پر بحث کرنے کے بعد
 آخر میں لکھتے ہیں:

”والقدر المحقق هو ثبوت الجمع عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم حالة
 السفر والعذر“ (التطيق المجد ص ۳۱۱)

”یعنی تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت سفر اور عذر
 میں دو نمازیں جمع کرنا ثابت ہے۔“

عمدة الرعاہ ص ۱۵۱ ج ۱ میں بھی امام شافعیؒ کے موقف کی وضاحت کرنے کے بعد
 لکھتے ہیں۔ ”هذا هو الحق“ کہ حق یہی ہے۔ اسی طرح ایک استثناء کے جواب میں
 لکھتے ہیں۔

”جمع بین الصلاتین کی بدون عذر، مرض و سفر وغیرہ کے اجازت نہ دی جائے۔ ہر
 چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح مسلم وغیرہ میں بغیر سفر ولا مطر ولا عذر مروی ہے
 مگر اکثروں کے نزدیک وہ جمع صوری پر محمول ہے اور بعض محدثین اگرچہ بدون کسی عذر
 کے جمع حقیقی جائز رکھتے ہیں مگر وہ شرط کرتے ہیں کہ عادت نہ ہونے پاوے۔ احیاناً اگر ہو تو
 کچھ مضائقہ نہیں۔ پس عوام کو اجازت دینے میں احتمال قوی عادت کا ہے۔“

(مجموع فتاویٰ ص ۲۹۹ ج ۲)

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عذر میں مولانا جمع بین الصلاتین کے قائل ہیں۔
 البتہ عوام کی بے خبری کی بناء پر اس کی عام اجازت دینا مناسب نہیں سمجھتے۔

سنن ونوافل دو یا چار رکعت: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دن اور رات کے
 نوافل و سنن اکٹھے چار رکعتوں سے پڑھنے افضل ہیں۔ کتب فقہ و فتاویٰ میں عموماً علمائے
 احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ جبکہ قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ رات
 کے نوافل دو رکعت سے اور دن کے چار رکعتوں سے پڑھنا افضل ہیں اور امام شافعیؒ
 رات و دن میں دو دو رکعتیں افضل سمجھتے ہیں۔ علمائے احناف نے جن عقلی دلائل کی بناء

پر رات اور دن کے نوافل کو چار رکعت سے پڑھنا رائج قرار دیا ہے۔ مولانا گھنویؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ولا يخفى ما فيه فان اداء النبي صلى الله عليه وسلم اربع ركعات بتحريمه واحدة في الليل والنهار ممالا ينكر ثبوته بالا حاديث الثابتة لكن الكلام في ما يدل على انه الافضل وهو مفقود والفضائل في مثل هذا الباب انما يثبت بالتوقيف من الشارع لا من الامر المعقول فقط“

(التطيق الحمد ص: ۱۲۰)

”اور اس میں جو کمزوری ہے وہ عقلی نہیں۔ بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رات اور دن میں ایک ہی تکبیر تحریمہ سے چار رکعتیں پڑھنا ایسا عمل ہے کہ احادیث ثابتہ کی بنا پر اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن کلام یہ ہے کہ وہ کونسی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہو کہ یہ افضل ہے۔ وہ دلیل مفقود ہے اور ان جیسے مسائل میں فضیلت شارع علیہ الصلاۃ والسلام کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے۔ محض عقلی بنیاد پر نہیں۔“

گویا انہوں نے امام ابو حنیفہ اور عموماً حنفی موقف سے یہاں بھی اختلاف کیا ہے۔ اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے ایک اور مقام پر اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ صاحبین نے رات کے نوافل دو، دو رکعتوں سے پڑھنے کو افضل قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ صلاة الليل مشني مشني ”کہ رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔“ وقولهما وثق واصح ”اور ان دونوں کا قول زیادہ پختہ اور زیادہ صحیح ہے۔ (عمدة الراية ص: ۲۰۱ ج: ۱)

مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعت: نماز مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنے کے بارے میں سلف کے درمیان اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ ان کے قائل نہیں۔ بلکہ علمائے احناف نے انہیں مکروہ قرار دیا ہے جبکہ امام احمدؒ اور

امام اسحاقؒ ان کی مشروعیت کے قائل ہیں۔ شوافع کے مابین بھی اختلاف ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ صحیح تر بات محققین کے نزدیک یہی ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث کی بناء پر یہ مستحب ہیں۔ علمائے احناف میں علامہ ابن حمامؒ نے اس پر تفصیلاً بحث کی ہے۔ علامہ کفعمولیؒ اسی مسئلہ کی تفصیل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

”اقول عبارات اکثر فقہائنا یکره
التنفل قبل صلاة المغرب وعللوه بانہ یلزم
منہ تاخیر المغرب فالظاهر ان مرادہم
کراہۃ تطویل التنفل قبلہا کما ہو منطوق
العلة فلو صلی احياناً بحیث لا یلزم منہ
تاخیر المغرب لم یکره البتہ کما ہو
مقتضی تطبیق الاحادیث بعضها ببعض
فتدبر“ (الطایہ ص: ۳۱، ج: ۱)

”میں کہتا ہوں کہ ہمارے اکثر فقہاء نے نماز مغرب سے پہلے النفل پڑھنے کو مکروہ کہا ہے اور انہوں نے اس کی علت یہ قرار دی ہے کہ اس سے نماز مغرب میں تاخیر ہو جاتی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ مغرب سے پہلے طویل رکعتوں سے النفل پڑھنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ علت کے منطوق سے عیاں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کبھی کبھار مختصر طور پر النفل پڑھ لئے جائیں کہ ان سے مغرب کی نماز میں تاخیر نہ ہو تو پھر یہ یقیناً مکروہ نہیں جیسا کہ بعض احادیث کے ساتھ اس کی تطبیق و توفیق کا تقاضا ہے اسے خوب سمجھ لو۔“

مولانا کفعمولیؒ کے اس بیان سے عیاں ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بہت سی احادیث کے پیش نظر مغرب کی نماز سے پہلے وہ مختصر طور پر دو رکعت النفل پڑھنے کے قائل ہیں۔ علامہ قسطلانیؒ کے حوالہ سے خود انہوں نے لکھا ہے:

”مجموع الاحادیث تدل علی
استحباب تخفیفہا کرکعتی الفجر“

(الطایہ ص: ۲۹، ج: ۲)

”تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ صبح کی دو سنتوں کی طرح مغرب سے پہلے مختصر طور پر دو رکعت نفل پڑھنے مستحب ہیں۔“
گویا انہوں نے امام احمدؒ اور محققین شوافع کی تائید کی ہے۔ اپنے ہم مسلک علمائے احناف کی نہیں۔

صبح کی سنتوں کے بعد لیٹنا: صبح کی سنتیں پڑھنے کے بعد دائیں کروٹ تھوڑے سے وقت کے لئے لیٹنا امام شافعیؒ کے نزدیک مسنون ہے بلکہ علامہ ابن حزمؒ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ظاهر الاحادیث القویۃ والفعلیۃ

تقتضی مشروعیۃ الضجعة بعد رکعتی

الفجر فلا اقل من ان یکون مستحبا ان لم

یکن سنة“ (التطبیق الجمد ص: ۱۴۲)

”قولی اور فعلی احادیث کے ظاہری الفاظ اس بات کے مقتضی ہیں کہ صبح کی دو رکعتوں کے بعد لیٹنا مشروع ہے۔ یہ اگر مسنون نہیں تو درجہ استحباب سے کم نہیں۔“
علمائے احناف اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے جن آثار سے استدلال کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے ان کا بھی جواب دیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل کی یہاں نہ ضرورت ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے۔

صبح کی سنتیں نماز فجر کے بعد پڑھی جاسکتی ہیں؟ صبح کی دو سنتیں اگر کسی وجہ سے رہ جائیں تو نماز فجر کے بعد اور طلوع آفتاب سے پہلے پڑھی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو طلوع آفتاب کے بعد سنتیں پڑھے اور اگر نہ بھی پڑھے تو کوئی حرج نہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ ”بعد ادائے نماز فجر سنت فجر کا ادا کرنا قبل طلوع شمس کے درست ہے یا نہیں اور کوئی حدیث اس باب میں وارد ہے یا نہیں؟“ تو انہوں نے اس کے جواب میں

فرمایا:

”حنفیہ باستناد ان احادیث کے کہ نہی صلاۃ قبل الطلوع الشمس وقبل الغروب میں وارد ہیں، اداء سنت فجر کو بعد نماز فجر قبل طلوع کے مکروہ لکھتے ہیں۔ لیکن سنن ابی داؤد میں قیس بن عمرو سے مروی ہے کہ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا وہ صبح کی نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا صبح کی نماز دو رکعتیں ہیں تو اس شخص نے عرض کی کہ میں نے پہلی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں تو وہ اب پڑھی ہیں تو آپ ﷺ خاموش رہے“ (مجموعہ فتاویٰ ص: ۱۶۹ ج: ۱)

مولانا لکھنویؒ نے حدیث کے الفاظ لکھے ہیں۔ راقم نے قارئین کی سہولت کے لئے اس کا ترجمہ نقل کیا ہے۔ یہی سوال مولانا موصوف سے ایک دوسرے انداز میں کیا گیا کہ کیا صبح کی نماز کے بعد دو سنتیں پڑھنا بلا کراہت جائز ہیں؟ تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

”از حدیث قیس خرج النبی ﷺ
فاقیمت الصلاۃ فصلیت معہ الصبح ثم
انصرف النبی ﷺ فوجدنی اصلی فقال مهلا
یا قیس اصلاتان قلت انی لم اکن رکعت
رکعتی الفجر قال فلا اذن انتھی اخرجه
الترمذی وابن ماجہ وغیرہما۔

”عدم کراہت ثابت ست وضعف اسنادش چنانکہ ترمذی وغیرہ کردہ است نہ بدرجہ است کہ مقطع احتجاج باشد لیکن حنفیہ بسبب تقریر اصولی حکم کراہت میدہند“ الخ

(ایضاً ص ۲۵۳ ج ۱)

حضرت قیس کی حدیث سے عدم کراہت ثابت ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے تشریف لائے۔ نماز کے لئے اقامت کی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو مجھے نماز پڑھتے دیکھا تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے قیس ٹھہرو کیا دو نمازیں؟ (ایک ہی وقت میں) تو میں نے عرض کی کہ میں نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا پھر کوئی حرج نہیں، اسے ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کا ضعف جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے بیان کیا ہے اس درجہ کا نہیں کہ اس سے یہ حدیث درجہ استدلال سے ساقط ہو جائے۔ لیکن احتاف اس کی کراہت اصولی مسئلہ کی بناء پر کرتے ہیں۔

اس کے بعد انہوں نے اس اصول کو نقل کیا جس کا خلاصہ وہی ہے جو پہلے جواب کے آغاز میں انہوں نے بیان کیا ہے اسی لئے ہم نے اسے نظر انداز کر دیا۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا موصوف نماز فجر کے بعد سنتوں کو ادا کرنا مکروہ قرار نہیں دیتے اور اس بارے میں وارد شدہ حدیث کو قابل استدلال سمجھتے ہیں۔

اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا: امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب اقامت ہو جائے تو سنتیں پڑھنا مکروہ ہیں البتہ صبح کی سنتیں پڑھ سکتا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام ابن المبارکؒ، امام سفیان ثوریؒ اور جہور فرماتے ہیں کہ صبح کی سنتیں بھی نہیں پڑھنی چاہئیں۔ علامہ شوکانیؒ اور محدث مبارک پوریؒ نے اس بارے میں مذاہب کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ قابل مراجعت ہے، ہمیں یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ طحاویؒ نے صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ کے کچھ آثار نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ جن احادیث سے اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے ان سے مراد فرض نماز والی جگہ سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے۔ مگر مولانا عبدالحی مرحوم نے علامہ طحاویؒ پر تنقید کی ہے اور صاف صاف لکھا ہے کہ:

”لکن لا یخفی علی الماہران ظاہر

الاخبار المرفوعة هو المنع“ (التطبیق المجدد ص: ۸۶)

”کسی ماہر پر مخفی نہیں کہ مرفوع روایات کے ظاہری الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں

کہ اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا منع ہے۔“

اس کے بعد انہوں نے ان احادیث کو نقل کیا ہے۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

صبح کی سنتیں بھی اقامت کے بعد پڑھنی منع ہیں اور فرمایا ہے کہ انہی روایات کے بارے

میں علامہ طحاویؒ نے فرمایا ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے سے ان حضرات کو منع فرمایا تھا جو انہی منوں میں کھڑے سنتیں پڑھ رہے تھے۔ مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تاویل بلا دلیل ہے۔ ”بل سیاق بعض الروایات یخالفہ“ بلکہ بعض روایات اس تاویل کے بالکل مخالف ہیں۔ (ایضاً) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا لکھنویؒ اقامت کے بعد صبح کی سنتیں پڑھنے کی بھی اجازت نہیں دیتے جیسا کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور کا مسلک ہے۔ اس مسئلہ پر نیز صبح کی سنتوں کے باقی متعلقہ مسائل کے بارے میں حضرت مولانا محسن الحق ڈیوانوی شارح سنن ابی داؤد کی معرکتہ الاراء تصنیف ”اعلام اهل العصر باحکام رکعتی الفجر“ قابل مراجعت ہے۔ جو عرصہ ہوا ادارۃ العلوم الاثریہ سے تحقیق کے ساتھ زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ جس کا عکس بعد میں مصر کے ایک مکتبہ نے بھی شائع کر دیا ہے۔

ذرا توجہ فرمائیے: ضرورت تو نہیں تاہم قابل توجہ یہ بات ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ”لا باس بان یصلیہما الرجل“ کہ اقامت کے بعد صبح کی دو سنتیں اگر کوئی پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں اور خود مولانا لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ ”لا باس بہ کا جملہ اکثر طور پر دلالت کرتا ہے کہ اس کام کا نہ کرنا اولیٰ ہے ”یفید فی الغالب ان ترکہ افضل“ (غایۃ المقال ص: ۱۱۳) اور علامہ شامیؒ نے کہا ہے کہ لا باس بہ میں کراہت تنزیہی پائی جاتی ہے اور غیر مستحب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (رد المحتار) بایں طور کیا امام محمدؒ کے کلام میں اقامت کے بعد صبح کی سنتوں کی اجازت بھی کراہت تنزیہی اور غیر مستحب پر محمول ہے؟

اسی مسئلہ کے بارے میں مولانا موصوف سے سوال ہوا کہ ”بعد شروع ہونے جماعت فجر کے ادا کرنا سنت فجر کا زادیہ مسجد میں یا ایسے مکان میں جو خارج مسجد ہو درست ہے یا نہیں اور اس باب میں کوئی حدیث قابل احتجاج کے ہے یا نہیں اور حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر کے جن دونوں پر مدار حنفیہ کا اس مسئلہ خاص میں ہے فی الواقع ضعیف ہیں یا نہیں؟“ جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: ”جو از ادائے سنت فجر میں بعد اقامت کے کوئی حدیث صریح صحیح نظر سے نہیں گزری بلکہ اس کے خلاف احادیث صحیحہ موجود ہیں۔“

(پھر انہوں نے موطا سے حضرت ابو سلمہ بن عبد الرحمن کی، صحیحین سے عبد اللہ بن مالک بن حنفیہ کی اور سنن ابی داؤد وغیرہ سے عبد اللہ بن شرمیل کی احادیث نقل کی ہیں پھر لکھتے ہیں) اور حدیث ”اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة الا ركعتي الفجر“ (کہ جب اقامت ہو جائے تو صرف فرض ہی ہے سوائے صبح کی دو رکعتوں کے) بوجہ مختلف یہ ہونے حاج بن نصیر و عباد کے معارضہ ساتھ اخبار صحیحہ کے نہیں کر سکتے۔ البتہ چند صحابہ سے مروی ہے کہ وہ بعد اقامت کے سنت فجر ادا کر لیا کرتے تھے۔ (مجموعہ فتاویٰ ص: ۱۶۹ ج: ۱) جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے کا جو عموماً احناف کے ہاں عمل پایا جاتا ہے مولانا لکھنویؒ اسے احادیث صحیحہ کے خلاف قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ احناف کا عمل بجز چند آثار صحابہ کے کسی قابل اعتماد روایت سے ماخوذ نہیں۔

یہی نہیں بلکہ مجموعہ فتاویٰ ص: ۱۶۹ ج: ۱ کے حاشیہ میں تو زر قانی کے حوالہ سے یہ بھی لکھا ہے کہ مسلم، سنن، اور ابن خزیمہ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں۔“ وزاد فی روایۃ ابن عدی باسناد حسن قیل یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا رکعتی الفجر قال ولا رکعتی الفجر“ اور ابن عدی کی روایت میں سند حسن سے یہ زیادت بھی ہے کہ آپ سے عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اقامت کے بعد فجر کی دو سنتیں بھی نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا دو سنتیں بھی نہیں۔“ جس سے مولانا لکھنویؒ کے موقف کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

زبان سے نماز کی نیت: جمہور علمائے احناف اور اسی طرح شوافع کے نزدیک زبان سے نماز کی نیت کرنا مستحب ہے اور عموماً نماز سے پہلے زبان سے نیت کے الفاظ دہرانے کا معمول ہے۔ مولانا لکھنویؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے صاف صاف فرمایا:

”لم یثبت ذلك من صاحب الشرع ولا

من احد من اصحابه" (آکام النفاکس ص ۴)

کہ نہ یہ عمل صاحب شریعت (یعنی رسول اللہ ﷺ) سے ثابت ہے اور نہ ہی کسی صحابی سے اس کے بعد انہوں نے فقہائے کرام کی چند آراء ذکر کی ہیں کہ بعض نے اسے سنت، بعض نے سنت مستحبہ اور بعض نے بدعت حسنہ قرار دیا ہے۔ مگر مولانا لکھنویؒ ان سے متفق نہیں بلکہ واشکاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

"لا یخفی علی من له ادنی لب ان الاولی فی هذا الباب هو الاقتداء بالنبی ﷺ و اصحابه و هو اختیاری لا اتکلم بشیء مما یتکلمونہ المتکلمون الا اللہ اکبر"
(آکام النفاکس ص: ۵)

کسی معمولی عقل مند پر بھی یہ بات مخفی نہیں کہ اس باب میں بہترین کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) کی اتباع ہے یہی میرا معمول ہے۔ اللہ اکبر کے علاوہ میں کوئی ایسے الفاظ نہیں کہتا جو کہنے والے اس مقام پر کہتے ہیں۔

بلکہ چند صفات بعد انہوں نے بعض فقہاء کے اس موقف کی بھی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ زبان سے نیت کے الفاظ دل کی نیت اور استحضار کے قائم مقام اور اس کا بدل ہیں مولانا موصوف اس کی تردید کرتے ہوئے ابن امیر الحاجؒ سے نقل کرتے ہیں:

"ان اقامة فعل اللسان فی هذا مقام القلب عند العجز عنه بدلا عنه لا یكون بمجرد الراى لان الابدال لا تنصب بالراى"
الخ (ایضاً ص: ۱۵)

"یہاں مجھ کی صورت میں دل کی بجائے زبان کی نیت کو اس کا بدل قرار دینا محض رائے اور قیاس سے نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی چیز کا بدل محض قیاس سے مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احتلاف کے ہاں نماز کی نیت کے لئے جو الفاظ

کہے جاتے ہیں۔ وہ حدیث اور آثار صحابہ سے قطعاً ثابت نہیں۔ شرح و قایہ میں یہ کہا گیا ہے کہ نیت الفاظ کے ساتھ افضل ہے۔ مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں۔

”الاكتفاء بنية القلب هو مجزئ اتفاقاً“

وهو الطريقة المشروعة الماثورة عن رسول
الله ﷺ واصحابه فلم ينقل عن احد منهم
التكلم بنويت او انوى صلاة كذا في وقت كذا
ونحو ذلك كما حققه ابن الهمام في فتح
القدير وابن القيم في زاد المعاد الخ

(عمدة الرعاية ص: ۱۵۹ ج ۱)

”کہ دل سے نیت کرنا بالاتفاق کافی ہے اور یہ یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ (رضی اللہ عنہم) سے مشروع و ماثور ہے۔ ان میں سے کسی سے بھی ثابت نہیں کہ کسی نے زبان سے کہا ہو میں نے نیت کی یا میں نیت کرتا ہوں فلاں نماز کی فلاں وقت میں جیسا کہ ابن ہمامؒ نے فتح القدير اور ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں تحقیق کی ہے۔“ بلکہ العایہ میں تو اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ فقہائے کرام اور علمائے حنفیہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے متاخر کے موقف کے مطابق علامہ ابن ہمام اور علامہ علی قاریؒ کی عبارتیں نقل کی ہیں کہ یہ بدعت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے علامہ الشرنبلالیؒ کی مرقی الفلاح سے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے جو اسے سنت قرار دیا ہے تو اس سے سنت نبویؐ مراد نہیں بلکہ بعض مشائخ کی سنت مراد ہے اور بحث کے اختتام پر خود انہوں نے کہا ہے کہ جن حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے جیسا کہ ہدایہؒ اس کی شروحات، قاضی خانؒ، کمالیؒ، المجتبیٰؒ اور منیۃ التنویر وغیرہ میں ہے تو اس سے مراد مستحب شرعی نہیں کہ زبان سے کبھی کبھی رسول اللہ ﷺ نے نیت کی مگر اکثر اوقات اسے ترک کر دیا جیسا کہ گردن کا مسح ہے کیونکہ زبان سے نیت تو کسی ایک نماز میں بھی آپ سے ثابت نہیں بلکہ اس سے مستحب عرفی مراد ہے کہ علماء و مشائخ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”ليس المراد بالمستحب في قول
المنية وغيره المستحب الشرعي وهو الذي
فعله رسول الله ﷺ احيانا وتركه في اكثر
الافاق كمسح الرقبة لانه لم يثبت ذلك
في صلاة واحدة ايضا بل المستحب العرفي
بمعنى ما احبه العلماء والمشائخ“

(السعاية - ص: ۱۰۱ ج: ۲)

جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ لکھنویؒ زبان سے
نماز کی نیت کو نہ سنت نبوی نہ مستحب شرعی تسلیم کرتے ہیں بلکہ علامہ ابن ہمام اور حنابلہ کی
طرح اسے بدعت قرار دیتے ہیں جیسا کہ اس سلسلے میں انہوں نے حافظ ابن القیمؒ کی
زاد المعاد اور اغاۃ المفان سے نقل کیا ہے۔

تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کو چھونا: تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو کانوں کے
برابر اٹھانا چاہئے یا کندھوں تک۔ امام شافعیؒ کندھوں تک جبکہ امام ابو حنیفہؒ کانوں تک
اٹھانے کے قائل ہیں۔ علامہ طحاویؒ نے اس سلسلے میں جو رویہ اختیار کیا اور بلا جواز
کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کو عذر پر محمول کیا۔ اسے خود صاحب بن ابیہ نے محض تکلف قرار
دیا ہے جس کی تفصیل بڑی دلچسپ ہے۔ مگر یہاں اس کی گنجائش نہیں۔ ہم یہاں یہ ذکر کرنا
چاہتے ہیں کہ متاخرین فقہائے احناف میں سے بعض نے کانوں کے برابر نہیں بلکہ کانوں کو
ہاتھ لگانے کا حکم دیا۔ شرح وکلیہ میں بھی ہے ما ساء با بہامیہ شحمتی
اذنیہ کہ ہاتھ یوں اٹھائے جائیں کہ دونوں ہاتھوں کے انگوٹھے کانوں کی لو کو چھو رہے
ہوں۔ یہی طریقہ آج احناف کے ہاں رائج ہے۔ مگر یہ معلوم کر کے یقیناً آپ تعجب کریں
گے کہ کانوں کو ہاتھ لگانے کا یہ موقف امام ابو حنیفہؒ کا نہیں محض متاخرین کی اختراع ہے۔
مولانا لکھنویؒ اسی حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے علامہ قسستانی حنفی کی جامع الرموز کے
حوالہ سے لکھتے ہیں۔

”والمس لم يذكر في المتداولات الا في
فتاوى قاضى خاں و الظهيرية والقول بانه
لتحقيق المحاذاة ليس بشىء“

(السعاية - ص: ۱۵۲، ج: ۲)

”کانوں کو چھوٹا متداول کتب فقہ میں نہیں۔ صرف قاضی خاں اور نصیر یہ میں یہ
توفی ہے اور یہ کہنا کہ یہ کانوں کی برابری کے تحقق کے لئے ہے۔ کوئی حیثیت نہیں
رکھتا۔“

مولانا عبدالمجی نے ذکر کیا ہے کہ علامہ علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل مرغینانی
المتوفی ۵۹۳ھ نے ہدایہ میں توکانوں کے برابر ہونے کا البتہ ”مخارات النوازل“ میں کانوں
کو چھوٹے کا ذکر کیا۔ علامہ قاضی خاں حسن بن منصور بن محمود انشی کے معاصر ہیں جو
۵۹۲ھ میں فوت ہوئے۔ فتاویٰ نصیر یہ کے مولف علامہ نصیر الدین محمد بن احمد البغاری
المتوفی ۷۱۰ھ ان سے متاخر ہیں۔ گویا کانوں کو ہاتھ لگانے کا فتویٰ چھٹی صدی میں احتیاط کے
طور پر اختیار کیا گیا۔ پہلی پانچ صدیوں میں فقہائے احناف کے ہاں اس کا ذکر کہیں نہیں۔ نہ
یہ امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کا موقف ہے۔

رفع الیدین: نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے
ہوئے رفع الیدین کرنا اکثر صحابہ و تابعین کا مسلک ہے۔ ائمہ اربعہ میں امام شافعی، امام
احمد اور صحیح قول کے مطابق امام مالک بھی اس کے قائل ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ اس کا
انکار کرتے ہیں۔ ان کے تلامذہ میں قاضی ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ ان کے ہمنوا ہیں
جبکہ امام عبد اللہ بن مبارک رفع الیدین کے قائل تھے اور اس سلسلے میں ان کا امام ابو
حنیفہ سے مکالمہ بھی مشہور ہے۔ اسی طرح قاضی ابو یوسف کے تلمیذ رشید عصام بن
یوسف بھی رفع الیدین کرتے تھے۔ (الفوائد البیہ ص ۱۱۶)

علمائے احناف میں سے بعض نے رفع الیدین کو موجب فساد نماز قرار دیا ہے۔ امیر
کاتب الاتقانی نے اس سلسلے میں ایک رسالہ بھی لکھا۔ مولانا لکھنوی اس کی تردید میں لکھتے

ہیں:

”ما اقبیح کلامہ ما اضعفہ افسد الصلا

ة بما تواتر فعلہ عن رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم واصحابہ“ الخ (الفوائد البہیہ ص: ۵۰)

اس کا کلام کس قدر برا اور کمزور ہے۔ کیا اس عمل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جس

کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے کرنا تواتر سے ثابت ہے۔“

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی کھول نفی“ المتوفی ۳۱۸ھ کے حوالہ سے

بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نماز میں رفع الیدین سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ مگر

خود مقتدر علمائے احناف نے اس قول کو شاذ اور ظاہر الروایہ کے خلاف قرار دیا ہے اور کہا

ہے کہ کھول نفی مجہول ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کے متعلق میمون بن محمد بن محمد بن

معمد بن محمد بن کھول النسی کے ترجمہ میں بڑی طویل اور نفیس بحث کی ہے جو قابل

مراجعت ہے۔ ملاحظہ ہو۔ الفوائد البہیہ ص: ۲۱۶، ۲۱۷۔ یہ رسالہ اس طویل عبارت کا

متمم نہیں۔ اس بحث کا حوالہ انہوں نے التطیق المجدد ص: ۸۹ میں بھی دیا ہے۔

اسی طرح بعض علمائے احناف مثلاً علامہ طحاویؒ، علامہ ابن ہمامؒ، علامہ عینیؒ وغیرہ

اس بات کے قائل ہیں کہ رفع الیدین کا عمل منسوخ ہو چکا ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس

دعویٰ کی بھی سخت تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”اما دعویٰ نسخه کما صدر عن الطحاوی

مغتربا بحسن الظن بالصحابۃ التارکین و

ابن الہمام والعینی وغیرہم من اصحابنا

فلیست بمبرہن علیہا بما یشفی العلیل

ویروی الغلیل“ (التطیق المجدد ص: ۸۹)

رفع الیدین کے منسوخ ہونے کا دعویٰ بعض رفع الیدین نہ کرنے والے صحابہ کرام

”پر حسن ظن کی بنا پر جیسا کہ علامہ طحاویؒ، علامہ ابن ہمامؒ، علامہ عینیؒ اور ہمارے دیگر

اصحاب نے کیا ہے۔ اس پر کوئی ایسی واضح دلیل نہیں جس سے حاجت مند کی تفتی ہو سکے

اور پیاسے کی پیاس بجھ سکے۔“

مولانا موصوف نے دعویٰ نسخ پر علامہ طحاویؒ وغیرہ نے جو استدلال کیا ہے مولانا لکھنویؒ نے اس کی بھی خوب خبر لی ہے اور اس بارے میں بعض فقہاء نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے جو آثار بے سرو پا نقل کئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا رفع الیدین آپ ﷺ پہلے کرتے تھے پھر چھوڑ دیا۔ فرماتے ہیں کہ کسی محدث نے اسے نقل نہیں کیا بلکہ ان سے تو اس کے برعکس رفع الیدین کرنا مروی ہے اسی طرح شیخ عبدالحقؒ نے جو حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ عشرہ مبشرہ رفع الیدین نہیں کرتے تھے۔ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

”لا عبرة بهذا الاثر ما لم يوجد سندہ عند

مهرة الفن مع ثبوت خلافه في كتب

الحديث“ (التطيق المجد ص ۸۹)

”اس اثر کا کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ اس کی سند ماہرین فن کے ہاں نہ پائی جائے حالانکہ کتب حدیث میں اس کے خلاف ثابت ہے۔“ اس مسئلہ میں وہ اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ سے کرتے ہیں:

”الانصاف في هذا المقام انه لا سبيل

الي رد روايات الرفع برواية ابن مسعود وفعلة

واصحابه ودعوى عدم ثبوت الرفع ولا الي رد

روايات الترك بالكلية ودعوى عدم ثبوته ولا

الي دعوى نسخ الرفع ما لم يثبت ذلك بنص

عن الشارع بل يوفى كل من الامرين حظه و

يقال كل منهما ثابت و فعل الصحابة

والتابعين مختلف و ليس احدهما بلازم

يلام تاركه مع القول برجحان ثبوت الرفع

عن رسول الله ﷺ۔“ (التطيق المجد ص ۹۱)

”اس مقام پر انصاف یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی روایت ان کے اور ان کے اصحاب کے عمل کی بناء پر رفع الیدین کی روایات کو رد کرنا اور اس کے ثبوت کا انکار کرنا کوئی طریقہ نہیں اور نہ ہی ترک رفع الیدین کی روایات کو بالکل رد کرنے اور ان کے ثابت نہ ہونے کا دعویٰ کوئی طریقہ ہے اور نہ رفع الیدین کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کوئی طریقہ ہے جب تک کہ صحیح شارح علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت نہ ہو۔ بلکہ چاہئے کہ ہر ایک عمل کو اس کا حصہ دیا جائے اور کہا جائے کہ دونوں طریقے ثابت ہیں۔ صحابہ و تابعین کا عمل مختلف ہے اور کسی ایک کے لئے ضروری نہیں کہ وہ دوسرے کو ملامت کرے تاہم رسول اللہ ﷺ سے رفع الیدین کرنے کا ثبوت راجح ہے“

اسی طرح موصوف مزید فرماتے ہیں:

والقدر المحقق فی هذا هو الباب ثبوت
الرفع وتركه كليهما عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم الا ان رواة الرفع من الصحابة
جم غفير ورواة الترك جماعة قليلة مع عدم
صحة الطرق عنهم الا عن ابن مسعود و
كذلك ثبت الترك عن ابن مسعود و
اصحابه باسانيد محتجة بها فاذن نختار ان
الرفع ليس بسنة مؤكدة يلام تاركها الا ان
ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم اكثر
وارجح“ (ایضاً ص ۸۹)

”اس باب میں محقق بات یہ ہے کہ رفع الیدین کا ثبوت اور ترک دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں مگر صحابہ کرامؓ میں رفع الیدین کے راوی بہت زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے راوی تھورے ہیں اور سوائے عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے ان کے اسانید بھی صحیح نہیں۔ عبد اللہ بن مسعود اور ان کے تلامذہ سے رفع الیدین نہ کرنا

ثابت ہے۔ ہم اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ رفع الیدین سنت موکدہ نہیں کہ اس کے نہ کرنے والے کو طاعت کی جائے البتہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت اکثر اور زیادہ رائج ہے۔

رفع الیدین کی احادیث کو اکثر ہی نہیں بلکہ علامہ سیوطیؒ کے رسالہ ”الازہار المتناثرة فی الاخبار المتواترة“ کے حوالہ سے انہیں متواتر بھی قرار دیا ہے (ایضاً) جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ گو رفع الیدین کو سنت موکدہ قرار نہیں دیتے تاہم اس کا ثبوت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کرنے کو ہی درست اور رائج سمجھتے ہیں۔

انتہائی تعجب کی بات ہے کہ دیوبندی کتب فکر کے معروف عالم اور مفسر مولانا حسین علیؒ خاں واں پھراں والے فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع کو جاتے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنا بالکل ثابت نہیں یہ راوی کا محض وہم ہے ان کے الفاظ ہیں:

”ان الحنفیة ليسوا بقائلين بنسخ

الرفع بل هم منكرون ثبوت الرفع عن النبي

صلى الله عليه وسلم“ (تحریرات حدیث)

کہ حنفیہ رفع الیدین کے فسخ کے قائل نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں۔ اب ذمہ داری تو علمائے احناف کی ہے کہ وہ بتلائیں کہ واقعی وہ اس کے ثبوت کا ہی انکار کرتے ہیں یا فسخ کے قائل ہیں یا ترجیح کے۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ موصوف کا یہ موقف بھی دراصل امیر ”کاتب القانی کے موافق ہے جو اسے موجب فساد صلاۃ قرار دیتے ہیں۔ جب یہ آپ سے ثابت ہی نہیں تو بار بار اس کا تکرار ”عمل کثیر“ کے زمرہ میں موجب فساد صلاۃ نہ ہو گا تو اور کیا ہو گا؟ مگر مولانا لکھنؤیؒ نے جو بات بتکار فرمائی اس سے اس کی قلعی کھل جاتی ہے مزید ایک اور مقام پر لکھتے ہیں۔

”والحق انه لا شك في ثبوت رفع الیدین

عند الركوع والرفع منه عن رسول الله صلى

اللہ علیہ وسلم وکثیر من اصحابہ بالطرق
القویۃ و الاخبار الصحیحۃ و ثبوت ترکہ

ایضاً منہم فالامر سہل" (الطایبہ ص ۲۱۳ ج ۲)

"حق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکثر صحابہ سے قوی طرق اور صحیح احادیث سے رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع الیدین کے ثبوت میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح اس کے ترک میں بھی اس لئے معاملہ آسان ہے۔"

گو بظاہر یہاں مولانا نے ترک رفع الیدین کو ثبوت رفع الیدین کے برابر قرار دیا ہے۔ مگر آپ پڑھ آئے ہیں کہ دونوں کی حیثیت برابر نہیں بلکہ واشکاف الفاظ میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ رفع الیدین کی احادیث راجح اور اکثر ہیں۔ یہاں یہ لطیفہ بیان کرنا بے محل نہ ہو گا کہ حضرت مولانا حافظ محمد عبد اللہ غازیؒ پوری المتوی ۱۹۱۸ء نے تھلید چھوڑ کر عمل بالنسہ کا آغاز کیا تو مولانا لکھنویؒ نے حافظ صاحب سے پوچھا کہ آپ نے رفع الیدین کیوں اختیار کی؟ جناب حافظ صاحب نے آبدیدہ ہو کر فرمایا مولانا آپ بھی پوچھتے ہیں۔ یہ سن کر مولانا عبدالحیؒ بالکل خاموش ہو گئے۔ (تذکرہ علمائے حدیث ہند ص ۳۶۳) گویا

خندہ اہل جہاں کی مجھے پروا کیا تھی

تم بھی ہنستے ہو میرے حال پہ رونا کیا ہے

نماز میں ہاتھ کیسے اور کہاں باندھے جائیں؟ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنے کی کیفیت کے بارے میں علمائے احناف کے مابین اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ بائیں کی ہتھیلی کے ظاہر پر، بعض نے کہا بائیں کی ذراع پر بعض نے کہا کہ بائیں کے جوڑ پر اور اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کے ظاہر پر دائیں ہاتھ کو رکھا جائے۔ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے جوڑ کے ارد گرد حلقہ بنایا جائے اور تین انگلیاں بازوؤں پر پھیلا دی جائیں۔ لیکن مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

"والحق ان الامر واسع محمول علی

اختلاف الاحوال" (التطبیق المجدد ص ۱۵۶)

(حق یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توسع ہے جو اختلاف احوال پر محمول ہے۔" کبھی بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ کو رکھ لے۔ کبھی دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑ لے۔ کبھی دائیں ہاتھ کو آگے ذراع پر رکھ لے۔ رہی وہ صورت جسے اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"قيل هذا خارج من المذهب والاحاديث"

(ایضاً)

"اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جمع کی اس صورت کا تصور مذہب حنفی اور احادیث سے خارج ہے۔"

اسی بات کا اظہار انہوں نے الطایہ۔ ص ۱۵۷ ج ۲ میں کیا اور معراج الدارہ اور "امداد الفتاح شرح نور الایضاح" کے حوالہ سے یہی لکھا ہے کہ یہ جمع مذہب حنفی اور حدیث کے خلاف ہے اور اسی کی تائید انہوں نے علامہ عبدالغنی النابلسی کی "نہایۃ المراد شرح ہدیۃ ابن العماد" سے نقل کی کہ حدیث میں جو صورتیں آئی ہیں۔ مختلف اوقات میں نمازی جس کو چاہے اختیار کرے اور جمع کے اس تکلف سے مذہب حنفی کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی یہ بات کہ ہاتھ کہاں باندھے جائیں تو امام ابو حنیفہ "ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔ جبکہ امام شافعی "ناف کے اوپر سینہ پر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔ مولانا لکھنوی نے جہاں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دلیل پر مبنی قرار دیا ہے وہاں ناف کے اوپر سینہ پر ہاتھ باندھنے کو بھی تسلیم کیا ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"قد ثبت عن النبی ﷺ وضع الیدین

فوق السرة عند الصدر ایضاً فی روایۃ احمد و

ابن خزیمة وبہ اخذ الشافعی ومن تبعہ"

(عمدة الراية ص: ۱۶۵ ج ۱)

"نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ناف کے اوپر سینہ کے برابر ہاتھ باندھنے ثابت

ہیں جیسا کہ مسند امام احمد اور ابن خزیمہ میں ہے اور یہی امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کا موقف ہے۔

عمدة الرعاۃ میں تو انہوں نے حافظ قاسم قلوبغاؒ کے حوالے سے حضرت وائلؒ کی روایت ”تحت السرہ“ کو ”دلیل“ قرار دے دیا ہے مگر ”السعادیہ“ میں سرے سے اس روایت کو انہوں نے ذکر ہی نہیں کیا بلکہ جب ان سے پوچھا گیا کہ مرد کے لئے زیر ناف اور عورت کے لئے زیر سینہ ہاتھ رکھنے کا کیا ثبوت ہے؟ انہوں نے جواب فرمایا:

عورتوں کے لئے زیر ثدیین ہاتھ رکھنے کے سلسلے میں کوئی

حدیث نظر سے نہیں گزری اور فقہاء نے عورتوں کے لئے اس

طریقہ کو ستر کے لئے تجویز کیا ہے۔..... اور مردوں کو زیر ناف ہاتھ

رکھنا فقہاء کے یہاں مستون ہے۔ اس سلسلہ میں امام ابو داؤدؒ

حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں السنة وضع الکف

ویضعها تحت السرہ لیکن امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ

حدیث ضعیف ہے۔ شرح منیہ میں ہے۔ ”قال النووی

اتفقوا علی تضعیفه لانه من رواۃ

عبدالرحمن بن اسحاق الواسطی

وهو مجمع علی ضعفه انتھی“ اور بحر العلوم مولانا

عبد العلی راسل الارکان میں فرماتے ہیں کہ شیخ ابن ہمامؒ کا قول ہے

لم یثبت حدیث صحیح یوجب العمل کون

الوضع تحت الصدرو فی کونه تحت السرہ

فی حال علی حال قصد التعظیم فی القیام و

المعہود هو کونه تحت السرہ انتھی“ (فتاویٰ

مبوب ص: ۲۲۰)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ کی طرح علامہ لکھنویؒ

بھی اس کے قائل ہیں کہ تحت السرہ یا تحت الصدر کے الفاظ سے کوئی روایت صحیح نہیں تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ مرد ہاتھ ناف کے نیچے باندھے اور عورت ستر کی بناء پر سینہ پر۔ اس لئے عمدۃ الرعاۃ میں حافظ قاسم فطلوبغا کی اتباع میں جو کچھ فرمایا محل نظر ہے۔ اسی مسئلہ کے بارے میں ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

”مقام ہاتھ باندھنے میں خود حنفیہ مختلف ہیں اور بہ تحقیق اکثر

محققین اس مادہ میں وسعت ہے۔ چاہے زیر ناف ہاتھ باندھے چاہے

بالائے صدر یا زیر صدر“ الخ (مجموع فتاویٰ ص: ۲۸۹ ج: ۱)

اسی طرح مجموعہ فتاویٰ ص: ۱۸۵ ج: ۱ میں علامہ قائم منہمگی کے رسالہ فوز الکرام سے علی الصدر اور تحت السرہ دونوں کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے عورتوں کے لئے ستر کی بناء پر سینہ پر ہاتھ باندھنے کا فتویٰ دیا۔ نیز ملاحظہ ہو۔

(العاۃ - ص: ۱۵۶ ج: ۲ اور التعلیق المجدد ص: ۱۵۶)

دعائے استغفار: تکبیر تحریمہ کے بعد نبی کریم ﷺ سے مختلف دعائیں منقول ہیں۔ ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ وغیرہ دعاء کے قائل ہیں جبکہ امام مالکؒ کسی دعاء کے قائل نہیں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تبعین فرائض میں صرف سبحانک اللہم کے الفاظ سے جو دعاء منقول ہے پڑھنے کے قائل ہیں البتہ نوافل میں دوسری دعاؤں مثلاً انی وجہت وجهی الخ اور اللہم باعد بینی الخ کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ مگر امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ فرائض و نوافل سبھی نمازوں میں ان دعاؤں کے قائل ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ اسی مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”قد ورد فی الاحادیث المرویۃ فی

الصباح والسنن کثیر من الادعیۃ دعا بها

رسول اللہ ﷺ بعد تکبیر الاحرام قبل

القراءۃ واستدل الشافعیۃ بها فجوزوا قراءتها

فی الفرائض ایضا و اما اصحابنا

فحملوا كل ذلك على النوافل بدليل
 ماصرح في بعض روايات السنن انه عليه السلام كان
 يقولها في التطوع وصلاة الليل والحق ان
 ارجاع كلها اليه مشكل لتصريح قوله في
 الفرائض في بعض الروايات ولو لا خوف
 تطويل المقام لفصلت المرام (العاية ص: ١٩٣)
 (ج: ٢)

”صحاح و سنن میں مروی احادیث میں کئی دعاؤں کا ذکر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے بعد اور قراءت سے پہلے پڑھتے تھے۔ شوافع نے انہی سے استدلال کیا اور انہیں فرائض میں پڑھنا جائز قرار دیا ہے مگر ہمارے احناف حضرات انہیں نوافل پر محمول کرتے ہیں کیونکہ سنن کی بعض روایات میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعائیں نفلی اور رات کی نماز میں پڑھی ہیں حالانکہ حق یہ ہے کہ ان تمام احادیث کو نوافل کی طرف لوٹانا مشکل ہے کیونکہ بعض روایات میں فرائض کی تصریح ہے اگر تطویل کا خوف نہ ہوتا میں پوری تفصیل سے حقیقت بیان کرتا۔

یہی نہیں بلکہ وہ تو سجاک اور انی و محنت الخ کو ملا کر فرائض میں پڑھنے کے بھی قائل ہیں چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

”قلت الاظهر ان ياتي المصلي في
 الفرائض بالثناء وحده مرة و يضم معه
 التوجيه اخرى عملا بالا حاديث الواردة في
 ذلك و ارجاع جميع روايات الضم الى
 النوافل مشكل وقال القاري في شرح النقاية
 الاظهرن ياتي بالتسبيح تارة و بالتوجيه
 اخرى لعدم ورود الجمع بينهما انتهى ولا

يخفى عليك مافيه فانه قدورد الجمع ايضا في بعض الروايات كما ذكرناه

(الطايه - ص: ١٦٢ ج: ٢)

”میں کہتا ہوں کہ سب سے زیادہ ظاہرات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں وارد شدہ احادیث پر عمل کرتے ہوئے نمازی کبھی فرائض میں سبحانکے پر اکتفا کرے اور کبھی اس کے ساتھ انی وجہت وجہی الخ کو بھی ملا لے۔ دونوں کو ملانے والی تمام روایات کو نوافل پر ہی محمول کرنا مشکل ہے۔ علامہ علی قاریؒ نے شرح النقایہ میں کہا ہے کہ ظاہرات یہ ہے کہ کبھی سبحانکے الخ کو پڑھے اور کبھی انی وجہت الخ کو کیونکہ دونوں کو ملا کر پڑھنا ثابت نہیں، لیکن ان کے کلام میں جو سقم ہے وہ تمہارے اوپر مخفی نہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں ملا کر پڑھنے کا بھی ذکر آیا ہے جیسا کہ ہم نے انہیں ذکر کیا ہے۔“

مزید برآں متاخرین علمائے احناف میں یہ بھی معمول ہے کہ وہ دعائے توجیہ یعنی انی وجہت وجہی الخ تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھتے ہیں۔ مولانا کفایتیؒ نے اس بارے میں بھی وضاحت فرمادی ہے کہ:

”اختار المتأخرون (یعنی من الحنفية)
ان یقرأ انی وجہت الخ لیكون ابلغ فی
احضار القلب وجمع العزيمة كما ذكره فی
النهاية والبنایة وغيرهما لكن هذا مما لا
اصل له فی السنة وانما الثابت فی الاحادیث
التوجیه فی الصلاة لا قبلها كما ذكره علی
القاری فی شرح الحصن (عمدة الراية ص: ١٢٢ ج: ١)

”متاخرین حنفیہ نے پسند کیا کہ انی وجہت وجہی کی دعاء تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھی جائے تاکہ حضور قلب اور توجہ مجتمع کرنے میں مدد ہو جیسا کہ نہایت اور بتایا وغیرہا میں ہے۔ لیکن اس کاسنت میں کیسے وجود نہیں احادیث میں یہ دعاء نماز کے اندر

ہے نماز سے پہلے نہیں۔ جیسا کہ علامہ علی قاریؒ نے شرح صحن میں کہا ہے۔
 بلاشبہ نہایت وغیرہ میں ہے کہ یہ متاخرین کا قول ہے مگر آپ حیران ہوں گے کہ
 فتاویٰ قاضی خان میں تو اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول بتلایا گیا ہے۔ چنانچہ خود
 مولانا لکھنویؒ نے لکھا ہے:

”وفی فتاویٰ قاضی خان عند ابی حنیفہ
 ومحمد لوقال ذلک قبل التکبیر لا حضار
 القلب فهو حسن“ (الطایہ - ص: ۱۶۵ ج: ۲)

”فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر یہ
 تکبیر سے پہلے کہے تو حضور قلب کے لئے اچھا ہے۔“
 یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہو یا متاخرین احناف کا، مولانا لکھنویؒ نے دو ٹوک الفاظ
 میں وضاحت کر دی ہے کہ ”لا اصل له فی السنة۔ سنت میں اس کا کوئی وجود
 نہیں۔“

بسم اللہ با آواز بلند یا آہستہ: نماز میں بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھی جائے یا
 آہستہ؟ اس بارے میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف معروف ہے۔ شوافع اونچی
 آواز سے جبکہ احناف آہستہ بسم اللہ پڑھنے کے قائل ہیں مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کے تمام
 پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا هو الحق عندی ایضا فان انکار
 الجهر عن رسول اللہ ﷺ مطلقا متعسر بل
 متعذر ولو صح انکاره او حملہ علی تعلیم
 المقتدی ونحو ذلک فلا یتیسر مثله فی
 الآثار المرویة عن الصحابة والتابعین۔ نعم
 المعلوم من جمیع الروایات ان السراکثر
 وقوعا واقوی عملا وهو لا یستلزم انکار

الجهر مطلقا فالقول بان السرمكروه
والجهر مسنون كما ذهب اليه الشافعية في
غاية افراط في حق الجهر وتفريط في حق
السروالقول بالعكس كما ذهب اليه اكثر
اصحابنا بالعكس وخير الامور او ساطها
لما حفظه فانه تحقيق شريف قل من تنبه
عليه“ (احكام القنطرة ص: ۲۷۰)

”میرے نزدیک بھی یہی حق ہے کہ جہراً اور سر آدوں طرح درست اور ثابت ہے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونچی آواز سے بسم اللہ کا مطلقاً انکار بہت ہی مشکل
ہے۔ اور اگر اس کا انکار درست ہو یا اسے مقتدی کی تعلیم وغیرہ پر محمول کیا جائے تو اس
قسم کی تاویل کی صحابہ اور تابعین کے آثار میں گنجائش نہیں۔ ہاں تمام روایات سے یہ
ثابت ہوتا ہے کہ آہستہ بسم اللہ پڑھنا اکثر اور عملاً زیادہ قوی روایات سے منقول ہے مگر
اس کو اونچی آواز سے پڑھنے کا مطلقاً انکار مستلزم نہیں۔ لہذا یہ بات کہ آہستہ پڑھنا مکروہ
اور اونچی آواز سے پڑھنا مسنون ہے۔ جیسا کہ شوافع کا قول ہے۔ اونچی آواز کے حق میں
افراط اور آہستہ پڑھنے کے حق میں تفريط پر مبنی ہے۔ اور اس کے برعکس جیسا کہ اکثر حنفیہ
کا مسلک ہے وہ بھی افراط و تفريط پر مبنی ہے۔ درمیانی راستہ اور عمل ہی بہتر ہے۔ اس
تحقیق شریف کو خوب یاد کر لو، بہت کم لوگوں نے اس پر متنبہ کیا ہے۔
اسی طرح موصوف ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

”والقول الحق ثبوت الجهر من النبی
ﷺ احیاناً وكون السراقوی من الجهر كما
حققته فی رسالتی احكام القنطرة فی
احكام البسملة“ (اقامة الحجة ص: ۱۴)

”حق قول یہ ہے کہ کبھی کبھی آنحضرت ﷺ سے اونچی آواز سے بسم اللہ پڑھنا

ثابت ہے اور آہستہ پڑھنا اونچی آواز سے پڑھنے سے زیادہ قوی ہے جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق احکام القنطرہ میں کی ہے۔ ”جس سے اس مسئلہ میں ان کی راہ اعتدال کا علم ہوتا ہے۔

فاتحہ خلف الامام: امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے یا نہ پڑھے؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ اسے ضروری قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں۔ مذاہب کی یہ تفصیل شائقین توضیح الکلام جلد اول میں ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس بارے میں الطایہ اور التعليق الممجد میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک مستقل کتاب ”امام الکلام“ اور اس کے حاشیہ غیث النعمان میں اس کا کوئی گوشہ مخفی نہ رکھا۔ فریقین کے دلائل پر محاکمہ اور ان کی تحقیق و تصحیح میں ان کے ارشادات بڑے دلچسپ ہیں۔ مگر اس پوری تفصیل کی یہاں منجائش نہیں۔ ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس مسئلہ میں ان کا موقف قارئین کرام کی خدمت میں پیش کریں گے۔ چنانچہ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

”فاذن ظهر حق الظهور ان اقوى
المسالك التى سلك عليها اصحابنا هو
مسلك استحسان القراءة فى السرية كما
هو رواية عن محمد بن الحسن واختارها
جمع من فقهاء الزمن وارجوا رجاء موثق ان
محمد لما جوز القراءة فى السرية و
استحسنها لا بد ان يجوز القراءة فى
الجهرية فى السكتات عند وجدانها لعدم
الفرق بينه وبينه وهذا هو مذهب جماعة من
المحدثين جزاهم الله يوم الدين ومن نظر

بنظر الانصاف و غاص فی بحار الفقه و
 الاصول مجتنباً عن الاعتساف يعلم علماً
 یقیناً ان اکثر المسائل الفرعية والاصليه
 التي اختلف العلماء فيها فمذهب
 المحدثين فيها اقوى من مذاهب
 غیرهم“ الخ (امام الکلام ص: ۲۱۶)

”پس اب اچھی طرح ظاہر ہو گیا ہے کہ جن اقوال کو ہمارے فقہاء نے اختیار کیا ہے
 ان میں سے زیادہ قوی قول یہ ہے کہ سری میں امام کے پیچھے الحمد پڑھنا مستحسن ہے جیسا کہ
 امام محمدؒ اور دیگر فقہاء زمانہ کی ایک جماعت سے منقول ہے۔ اور مجھے امید واثق ہے کہ
 جب امام محمدؒ سری میں فاتحہ پڑھنے کو مستحسن کہتے ہیں تو لازماً جبری نمازوں میں بھی امام کے
 سکتات میں فاتحہ پڑھنے کو جائز سمجھتے ہوں گے۔ کیونکہ جبری نماز سکتات امام میں اور سری
 نمازوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہی محدثین کی ایک جماعت کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ انہیں
 قیامت کے دن جزاء عطاء فرمائے اور جو کوئی انصاف کی نظر سے دیکھے گا اور فقہ و اصول
 کے سمندر میں بلا تعصب غوطہ زن ہو گا وہ یقیناً جان لے گا کہ علماء کے درمیان جو اکثر
 اصولی و فروعی مسائل مختلف فیہ ہیں ان میں محدثین کا مذہب دوسروں سے زیادہ قوی
 ہے۔“

اسی طرح موصوف نے امام الکلام ص: ۳۱۱ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ مقتدی پر
 قراءت فرض نہیں بلکہ سری میں مستحب یا سنت ہے۔ اور ہمارے علماء نے ہی جب سری
 میں فاتحہ خلف الامام کو مستحسن قرار دیا ہے تو ضروری ہے کہ جبری کے سکتات میں بھی
 مستحسن قرار دیں کیونکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ عموماً علمائے احناف فاتحہ خلف الامام کی
 ممانعت کے قائل ہیں بلکہ اسے حرام اور مکروہ تحریمی قرار دیتے ہوئے منہ میں آگ ڈالے
 جانے کا باعث قرار دیتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنؤیؒ فرماتے ہیں۔

”لم یرد فی حدیث مرفوع صحیح النہی

عن قراءۃ الفاتحة خلف الامام وکل ما ذکرہ

مرفوعاً اما لا اصل له واما لا يصح۔“

(التطيق الحمد ص: ۹۹)

”کسی بھی صحیح مرفوع حدیث میں فاتحہ خلف الامام کی ممانعت نہیں آئی اور جو بھی مرفوعاً اس سلسلے میں ذکر کرتے ہیں وہ یا تو بے اصل ہے یا وہ صحیح نہیں۔“

یہی بات موصوف نے امام الکلام ص: ۲۸۲، ۲۱۲، ۲۱۳ اور الطایہ ص: ۳۰۲ ج: ۲ میں کہی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے کسی صحیح فرمان سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں۔ بلکہ التطیق الحمد میں ممانعت کے سلسلے میں بے اصل روایات پر تنقید کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”فظهر انه لا يوجد معارض لاحادیث

تجويز القراءه خلف الامام مرفوعاً“

(التطيق الحمد ص: ۹۹)

”پس ظاہر ہو گیا کہ ان میں سے کوئی بھی حدیث قراءۃ خلف الامام کے جواز کی احادیث کے معارض و مقابلہ کی نہیں پائی جاتی۔“

اس کے بعد انہوں نے اس بارے میں مزید دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

”اگر آپ کہیں کہ ممانعت کی دلیل حدیث ”واذا قرأ فأنصتوا“ ہے کہ جب امام پڑھے تو خاموش رہو۔ تو میں کہوں گا کہ یہ تو جہری نمازوں میں امام کی قراءت کے ساتھ ساتھ قراءت کی ممانعت پر دال ہے۔ سری نمازوں میں اور جہری کے سکات میں قراءت سے یہ مانع نہیں۔ پھر اگر آپ کہیں کہ وہ حدیث ”من كان له امام“ ہے کہ جس کا امام ہو تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے تو میں کہوں گا کہ یہ تو کفایت پر دلالت کرتی ہے کہ امام کی قراءت کافی ہے ممانعت پر یہ دلیل نہیں۔ پھر اگر آپ کہیں کہ ممانعت پر آثار صحابہ دال ہیں تو میں کہوں گا کہ ان میں سے بعض تو صرف کفایت پر دلالت کرتے ہیں۔ بعض صرف امام کی قراءت کے ساتھ حالت جبر میں ممانعت پر دال ہیں۔ لہذا ان میں کوئی معارضہ نہیں۔ البتہ ان میں وہ آثار معارض ہیں جن میں مطلقاً قراءت کی ممانعت ہے۔ لیکن وہ بھی ممانعت کے لائق نہیں کیونکہ معارضہ میں دونوں کی صحت

میں برابری شرط ہے۔ بلکہ صحابی کا قول و عمل رسول اللہ ﷺ کے فرمان کا مقابلہ و معارضہ نہیں کر سکتا اگرچہ صحابی کے قول کی سند صحیح کیوں نہ ہو۔
اس پوری تفصیل کے بعد لکھتے ہیں:

”وبالجملة لا يظهر لا حاديث تجويز
القراءة خلف الامام معارض يساويها في
الدرجة ويدل على المنع حتى يقدم المنع
على الاباحة“ (التطيق المجدد ص: ۹۹)

”خلاصہ کلام یہ ہے کہ قراءت خلف الامام کی احادیث کے معارض کوئی حدیث ثابت نہیں ہوتی جو اس کے درجہ و مرتبہ کے برابر ہو اور قراءت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہو تاکہ ممانعت کو اباحت پر مقدم سمجھا جائے۔“

قارئین کرام! یہ ہے مولانا عبدالحی ”کا ان احادیث و آثار کے بارے میں تبصرہ۔ جن کی بناء پر علمائے احناف فاتحہ خلف الامام کو حرام یا مکروہ قرار دیتے ہیں۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قراءت خلف الامام کی ممانعت پر کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں۔ مولانا لکھنوی ”مزید فرماتے ہیں۔“

”مطلقاً قراءت کی کراہت یا جہری میں قراءت کی حرمت کا قول گو وہ حالت سکات میں ہو یا سری نمازوں میں تو میں نے محققین حنفیہ اور ان کے محدثین اور کبار فقہاء اور ان کے شارحین کی کتابوں کی ورق گردانی کی ہے۔ مگر میں نے ان میں اس کی کوئی سند مرفوع شانی اور دلیل کافی نہیں پائی۔“ (امام الکلام ص: ۲۱۵)

گویا مولانا لکھنوی نے واضح الفاظ میں یہ بات بتکار کہی ہے کہ فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں سری اور جہری نمازوں کے سکات میں پڑھنے کے قائل ہیں۔

آمین بالجر: جب امام اونچی آواز سے قراءت کرے اور غیر المغضوب

عليهم ولا الصالين پڑھے تو مقتدی اور امام کو اونچی آواز سے آمین کنا چاہئے یا آہستہ؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ ”آہستہ آمین کہنے کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ اور شوافع کے نزدیک اونچی آواز سے آمین کنا چاہئے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے بڑے بلیغانہ انداز میں کہا ہے:

”لقد طعنا کما طعنتم سنینا
بهذا البيت طرا اجمعينا“

نقد وجدنا بعد التأمل والامعان ان القول بالجهر بائین هو الاصح لكونه مطابقا لما روى عن سيد بنى عدنان، ورواية الخفض عنه ^{من طريق} ضعيفة لا توازي روايات الجهر، ولو صحت وجب ان تحمل على عدم القرع العنيف كما اشار اليه ابن حمام وادى ضرورة داعية الى حمل روايات الجهر على بعض الاحيان اذ الجهر للتعليم مع عدم ورود شىء من ذلك فى رواية۔“ (السطاية۔ ص ۲۶: ج ۲)

”جس طرح تم نے اس گھر کا طواف کیا ہے اسی طرح ہم نے بھی سب کے ساتھ کئی سال اس کا طواف کیا ہے۔ پس ہم نے غور و فکر کے بعد یہی بات محسوس کی ہے کہ بلند آواز سے آمین ہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ سید بنی عدنان صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مطابق ہے اور آپ سے آہستہ کہنے کی روایت ضعیف ہے جو جہراً آمین کہنے کی روایات کا مقابلہ نہیں کرتی۔ اگر وہ صحیح بھی ہو تو ضروری ہے کہ انہیں اس بات پر محمول کیا جائے کہ بہت زور سے آمین نہ کہی جائے جیسا کہ اس کی طرف ابن حمامؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اور کون سی ضرورت تقاضا کرتی ہے کہ اونچی آواز سے آمین کہنے کی روایات کو بعض اوقات یا تعلیم کے طور پر محمول کیا جائے۔ جبکہ اس کے متعلق کوئی چیز بھی مروی نہیں۔“

اسی طرح علامہ موصوف موطا امام محمدؒ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”والانصاف ان الجهر قوى من حيث

الدلیل“ (التطبیق المجدد ص: ۱۰۳)

”انصاف یہ ہے کہ اونچی آواز سے آمین کنا دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔“

اسی طرح مولانا لکھنویؒ سے سوال کیا گیا کہ نماز میں آمین بالھر کتنا پیغمبر کا قول و فعل ہے یا نہیں اور یہ اسلام کی بات ہے یا کفر کی اور حنفیہ کی کتابوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے یا نہیں اور مسلمانوں کا قدیم فعل ہے یا نہیں؟۔ جس کے جواب میں انہوں نے لکھا:

”آمین بالھر کتنا پیغمبر کا فعل ہے اور یہ اسلام کی بات ہے اور صحیح حدیث سے ثابت بھی ہے اور حنفیہ بھی اس مضمون کو لکھتے ہیں مگر اختلاف ہے اور بہت سے مسلمانوں کا قدیمی فعل ہے۔“

(فتاویٰ مولانا لکھنویؒ ص: ۱۶۷، ۱۶۸)

اسی طرح ان سے یہ سوال ہوا کہ کسی حاکم کا یہ حکم لگا دینا کہ مسلمان مسجد کے اندر نماز میں آمین زور سے نہ کہیں۔ امور مذہبی میں دخل اندازی ہے یا نہیں اور آمین بالھر کہنے والوں کو اس حکم امتناعی سے نقصان ہے یا نہیں اور مسجد میں ہر مسلمان کو اپنے طور پر نماز پڑھنے کا اذن عام ہے یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے لکھا:

آمین بالھر سے منع کرنا امور مذہبی میں دست اندازی ہے اور آمین بالھر کہنے والوں کو نقصان دیتی ہے اور مسجد میں ہر مسلمان کے لئے مشروع طریقہ پر نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔

(فتاویٰ اردو ص: ۱۶۹)

اس طرح ان سے دریافت کیا گیا کہ آمین بالھر کتنا حنفیوں کے طریقہ کے خلاف ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواباً فرمایا:

”حنفیہ نماز میں آہستہ آمین کہنے کو سنت کہتے ہیں اور آمین بالھر کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔“ (فتاویٰ اردو ص: ۱۶۹)

نیز ان سے پوچھا گیا کہ آمین بالھر کہنے سے ناراض ہونا مسلمانوں کا فعل ہے یا یہودیوں کا۔ حدیث سے کیا ثابت ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

”آمین بالھر کا فعل نبوی ہونا احادیث سے ثابت ہے۔ باوجود

معلوم ہونے کے پھر اس سے ناراض ہونا مسلمان کا کام

نہیں۔“ (فتاویٰ اردو ص: ۱۶۸)

اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ آئین بالہر ہی صحیح احادیث کے موافق ہے اور اس سے منع کرنا یا اظہار ناراضی کرنا مسلمان کا کام نہیں۔ اسی طرح ان سے دریافت کیا گیا کہ جمعہ کی نماز میں ایک نے آئین بالہر کما تو ایک جاہل نے عین نماز میں اس کو مارا اس صورت میں اس مسجد میں اذن عام ہے یا نہیں۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

”آئین بالہر کہنے والے کو جس نے ایک فعل موافق احادیث

صحیحہ اور مطابق ایک جماعت ائمہ مجتہدین کے کیا مارنا حرام ہے۔

مارنے والا قاتل مواخذہ کے ہے لیکن صرف اسی قدر سے اذن عام

میں تخلل نہیں ہوتا اگر مسجد میں آنے سے جمعہ کے روز نمازیوں کو

ممانعت نہ کی جاوے۔“ (مجموعہ فتاویٰ ص ۲۲۱ ج ۱)

آئین بالہر پر عمل کے نتیجہ میں تہدید جامد کے پیروکار یہ ”عمل حرام“ بھی شائد دینی

خدمت سمجھ کر ہی کرتے رہے مگر مولانا لکھنویؒ اس طرز فکر سے بہر حال بیزار تھے۔

نماز مغرب میں مقدار قراءت: مغرب کی نماز میں لمبی قراءت کی جاسکتی ہے

یا نہیں؟ امام شافعیؒ اسے جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام مالکؒ مکروہ کہتے ہیں۔ یہی موقف

امام محمد بن حسن شیبانیؒ کا ہے۔ جن روایات میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے سورہ الطور یا المرسلات یا الاعراف پڑھی ان کے بارے میں انہوں نے فرمایا یہ روایات

یا تو متروک العمل یعنی منسوخ ہیں یا یہ مراد ہے کہ آپ نے ان سورتوں کا کچھ حصہ تلاوت

فرمایا۔ مکمل سورت مراد نہیں۔ امام ابو داؤدؒ وغیرہ نے بھی ان روایات کو منسوخ ہی کہا

اور علامہ طحاویؒ نے سورت کا بعض حصہ پڑھنا مراد لیا۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ کی

تفصیل بیان کرتے ہوئے ان دونوں باتوں کی تردید کی کہ نسخ محض احتمال سے ثابت نہیں

ہوتا بلکہ حضرت ام الفضلؓ کی حدیث میں تو تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زندگی کی

آخری نماز مغرب جب ادا کی تو اس میں سورہ المرسلات تلاوت فرمائی۔ اس سے تو چھوٹی

سورتوں کا مغرب میں پڑھنا منسوخ ثابت ہوتا ہے نہ کہ لمبی سورتوں کا پڑھنا منسوخ ہوا۔
ان کے الفاظ ہیں:

”فح ان سلك مسلك النسخ يثبت
نسخ قراءة القصار لا العكس۔“

اسی طرح یہ گنا کہ آپ نے بڑی سورت مکمل تلاوت نہیں کی اس کا کچھ حصہ تلاوت فرمایا تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت جبر بن مطعمؓ سے مروی ہے کہ میں نے آپ سے سورہ المور مغرب کی نماز میں سنی۔ اس لئے یہ لیت و لعل مفید نہیں۔ بلکہ سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ سے آپ نے مغرب کی پہلی دو رکعتوں میں الاعراف تلاوت فرمائی اور ظاہر ہے کہ الاعراف کا نصف حصہ کسی بھی چھوٹی سورت کے برابر نہیں۔ اس لئے یہ تفریق و تاویل بھی درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ مختلف احوال میں آپ نے مغرب کی نماز میں قراءت کی اور لمبی سورت بھی جواز کے لئے آپ نے تلاوت فرمائی۔ نیز اس میں اشارہ تھا کہ مغرب کا وقت لمبا ہے اور مختصر سورتوں کا ہی پڑھنا کوئی ضروری نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

”ان هذا بحسب اختلاف الاحوال قرأ
بالتوال لتعليم الجواز والتنبیه علی ان
وقت المغرب ممتد و علی ان قراءة القصار
فيه ليس بامر حتمی“ (التعلیق المجدد ص: ۴۱۲)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ میں بھی علمائے احناف وغیرہ کے موقف کی تائید نہیں کی۔ بلکہ وہ مغرب میں بڑی سورت پڑھنے کے بھی قائل ہیں۔ اور مختصر سورتوں کا ہی مغرب میں تلاوت کرنا کوئی ضروری اور متعی حکم نہیں سمجھتے۔

آیات ترغیب و ترہیب کا جواب: جن آیات میں جنت کا ذکر ہو یا دوزخ کا اور
امام وہ آیات تلاوت کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہاں مناسب حال دعاء کرنی منسوخ و

مستحب ہے۔ اسی طرح سورۃ الاعلیٰ کی پہلی آیت کے آخر میں سبحان ربی الاعلیٰ یا جیسے سورۃ اقلین کے آخر میں بلیٰ وأنا علی ذلک من الشاہدین "کتابھی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ہو یا منفرد یا مقتدی وہ یہ دعائیہ کلمات کہہ سکتا ہے۔ مگر علائے احناف اس کے قائل نہیں البتہ اکیلا جب نقلی نماز پڑھ رہا ہو تو کہتے ہیں کہ وہ دعاء وغیرہ پڑھ سکتا ہے۔ مولانا لکھنویؒ اسی مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد اپنا رجحان ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

الحق فی هذا المقام الحكم
باستحباب هذه الامور لكل من الامام
والمقتدی والمنفرد ما لم یوجب امر اخر
فافهم (الطایہ ص: ۳۰۶ ج: ۲)

"اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ جب کوئی امر مانع نہ ہو تو دعاء وغیرہ ہر ایک کے لئے مستحب ہے وہ امام ہو، مقتدی ہو یا اکیلا نماز پڑھنے والا ہو۔ اسے خوب سمجھ لیجئے۔" اور استحباب بھی صرف نقلی نماز میں بلکہ فرض نمازوں کا بھی وہ یہی حکم بتلاتے ہیں کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "من قرأ منکم" جو کوئی تم میں سے پڑھے۔ یہ حکم عام ہے اور ہر نماز و نمازی کو شامل ہے ان کے الفاظ ہیں:

"فیدل هذا الحديث بعمومه علی
استحباب هذه الاذکار للمصلی ای مصل

کان" (الطایہ ص: ۳۰۶ ج: ۲)

پس یہ حدیث اپنے عموم کے لحاظ سے دلالت کرتی ہے کہ یہ اذکار ہر نمازی کے لئے خواہ وہ جوئی نماز پڑھے، مستحب ہیں۔ نیز انہوں نے اس وہم کا بھی ازالہ کر دیا کہ یہ دعاء و اذکار پڑھنا استماع و انصات کے متانی ہے کہ یہ اذکار جب سکنت امام یا سورت کے اختتام پر پڑھے جائیں گے تو یہ استماع و انصات کے متانی نہیں اور نہ ہی کوئی غلط پیدا ہوگا۔ (ایضاً)

یہی بات اس بحث کے اختتام پر انہوں نے عمدۃ الرعایہ ص: ۷۵۵ ج: ۱ میں کہی ہے۔

کیا امام صرف تسمیع کے؟: امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ امام صرف تسمیع یعنی سمع اللہ لمن حمدہ کے اور مقتدی رینالک الحمد کے جبکہ امام احمدؒ، امام ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام کو تسمیع کے علاوہ رینالک الحمد بھی کہنا چاہئے۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وبالجملة فلا اكتفاء بالتسميع وان
كان مثنى عليه ارباب المتن لكونه قول ابي
حنيفة لكن الدليل يساعد الجمع فهو
الاحق بالاختيار خصوصا اذا وجد اختياره
من جماعة من المتأخرين و ذهب اليه
الصاحبان وروى مثله عن الامام هذا ما
عندي۔“ (العاية ص: ۱۸۷ ج: ۲)

”حاصل کلام یہ ہے کہ امام کے لئے تسمیع پر اکتفاء کرنا گو ارباب متن فقہ اسی طرف گئے ہیں کیونکہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ لیکن دلیل امام کے لئے تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرنے کی تائید کرتی ہے اور یہی زیادہ حق بات ہے بالخصوص جبکہ متاخرین احناف کی ایک جماعت نے اسی جمع کو پسند کیا ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی موقف ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ یہ ہے میرا فیصلہ۔“

یہی بات انہوں نے (عمدة الراية ص: ۱۶۸ ج: ۱) میں کہی ہے اور اسے ”اصح“ کہتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے عمل کے مطابق قرار دیا ہے۔

کیا تحمید سے زیادہ دعائیں جائز ہیں؟: کیا رینالک الحمد کے ساتھ ساتھ اور دعائیں مثلاً حمداً کثیراً طیباً وغیرہ جائز ہیں؟ اس بارے میں امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ دعائیں مسنون ہیں۔ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔ فرائض ہوں یا نوافل سب کی سب نمازوں میں پڑھنا مسنون ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل

نہیں۔ اس بارے میں وارد شدہ احادیث کے متعلق عموماً علمائے احناف نے کہا ہے کہ یہ زائد اذکار نوافل میں جائز ہیں۔ فرض نماز میں نہیں اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض اوقات یہ پڑھے جاسکتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اسی دوسرے قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”والثانی اوجہ بل اصح کیف فان بعض
الاحادیث مما ذکرنا ہا صریحة فی زیادة
الاذکار فی المکتوبة و تقریر الرسول ﷺ
رفاعة علی زیادة الذکر فی القومة و رضاه منه
ادل دلیل علیہ فالاصح ہوا استحباب زیادة
امثال ہذہ الاذکار المنقولة فی المکتوبات
کما لا یخفی علی من تأمل فان بعد ثبوت
الاخبار لا یكون للعقل مجال الانکار“

(الغایہ ص: ۱۹۰ ج: ۲)

دوسرا قول ہی زیادہ رائج بلکہ اصح ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں تصریح ہے کہ یہ اذکار فرض نماز میں ہیں جیسا کہ ہم نے انہیں ذکر کیا ہے۔ اور رفاعہؒ نے قومہ میں جو ذکر زیادہ کیا اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تائید اور اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا اس پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ پس صحیح یہی ہے کہ یہ اذکار فرائض میں مستحب ہیں جیسا کہ کسی بھی غور و فکر کرنے والے پر غلطی نہیں۔ احادیث ثابت ہو جانے کے بعد عقل کے لئے مجال انکار نہیں رہتا۔

سجدوں میں اور دو سجدوں کے درمیان ذکر: دو سجدوں کے مابین بھی آنحضرت ﷺ اللھم اغفر لی کہتے۔ بعض روایات میں اس سے زائد الفاظ بھی آئے ہیں۔ اسی طرح رکوع اور سجدوں میں معروف عام تسبیح کے علاوہ بھی بہت سے اذکار ثابت ہیں۔ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

”قد وردت الروایات الصحیحة والاخبار
الصریحة فی زیادة الاذکار و الادعية فی
الركوع والسجود و القومة والجلسة یبن
السجدتين“ (الطایہ۔ ص: ۱۸۸، ۱۸۹ ج: ۲)

”صحیح احادیث اور صریح روایات میں آیا ہے آنحضرت ﷺ رکوع و سجود قومہ
اور سجدوں کے درمیان کئی دعائیں پڑھتے تھے۔“

قومہ کی طرح دو سجدوں کے مابین دعائیہ کلمات کو بھی علمائے احناف نوافل پر محمول
کرتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ کی عبارت گزر چکی ہے کہ ان اذکار کو بعض اوقات پرعی
محمول کرنا چاہئے۔ احادیث ثابت ہونے کے بعد عقل کے لئے مجال انکار نہیں..... اسی
طرح رکوع و سجدوں کے زائد اذکار کے بارے میں جو علامہ طحاویؒ نے فتح کا دعویٰ کیا
ہے۔ مولانا نے اس کی بھی تردید کی، گا ہے بگا ہے انہیں بھی پڑھنے کا رجحان ظاہر کیا۔ اور
اس اختلاف کو شروع کا اختلاف قرار دیا تضاد کا نہیں کہ بلا جواز اور بلا دلیل ایک کے ناسخ
اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا کلف کیا جائے۔ ملاحظہ ہو۔ (الطایہ ص: ۱۹۰، ۱۹۱ ج: ۲)

اسی طرح انہوں نے مختارات النوازل، خزائن المفتین وغیرہ کتب سے نقل کیا ہے کہ
دو سجدوں کے مابین علمائے احناف کے ہاں ذکر مسنون نہیں۔ البتہ بعض نے کہا تہجد میں یہ
جائز ہے۔ بعض نے کہا کہ تمام سنن و نوافل میں جائز ہے۔ بعض نے کہا کہ اکیلا فرض نماز
پڑھے تب جائز ہے جماعت کی صورت میں نہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”قد مررنا ان حمل جميع الاخبار الواردة
فی الاذکار الزائدة علی النوافل مشکل الخ“
(الطایہ۔ ص ۲۰۹ ج: ۲)

ہماری طرف سے پہلے گزر چکا ہے کہ احادیث میں جو زائد اذکار آئے ہیں۔ انہیں
نوافل پر محمول کرنا مشکل ہے۔ یہ اذکار مستحب ہیں البتہ کوئی چاہے پڑھ لے اور جب
شوافع کی طرح مولانا انہیں سنت قرار نہیں دیتے۔ امام محمدؒ بن حسن نے الجامع
البصغیر میں کہا ہے کہ قومہ اور دو سجدوں کے مابین خاموش رہا جائے۔ ”کذلک

بین السجدتین یسکت" لیکن مولانا لکھنویؒ نے اس کے حاشیہ میں اس کی تردید کی ہے فرماتے ہیں:

" هذا مخالف لما جاء في الاخبار
الصحيح من زيادة الادعية في القومة وبين
السجدتين " (حاشیہ الجامع الصغیرہ ص: ۶۷)

یہ قول ان صحیح احادیث کے مخالف ہے جن میں قومہ اور دو سجدوں کے درمیان زیادہ دعاؤں کا ذکر ہے۔

جلسہ استراحت: امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سجدوں کے بعد تھوڑا سا بیٹھ کر دوسری یا چوتھی رکعت کے لئے اٹھنا چاہئے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں۔ امام شافعیؒ اسے جلسہ استراحت کا نام دیتے ہیں لیکن علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ مع فتح القدیر میں لکھا ہے کہ "الصلاه ما وضعت لها" نماز استراحت کے لئے نہیں۔ یہی بات بعض دیگر علمائے احناف نے بھی کہی ہے۔ مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"لكن السكوت عنه اولى فان الصلاة وان
كانت مشقة لكنها ليست مشقة محضة
بل مع الراحة ولذا وضعت الجلسات فيها
كجلسة التشهد والجلسة بين
السجدتين فلو وضعت هذه الجلسة ايضا
للاستراحة لم يكن فيه باس لاسيما اذا ثبت
فعلها عن صاحب الشرع فالاولى ان يتكلم
في امثال هذا المقام بالمنقولات كما
تكلمنا لا بالمعقولات" (الطایہ - ص: ۲۱۳ ج: ۱)

"لیکن اس قول سے خاموشی بہتر ہے کیونکہ نماز اگرچہ عمل مشقت ہے لیکن یہ محض مشقت نہیں بلکہ اس کے ساتھ راحت بھی ہے۔ اسی لئے اس میں اور بھی بیٹھنے کے

مقامات ہیں۔ جیسے شہد میں بیٹھنا اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا۔ لہذا اگر یہ بیٹھنا بھی استراحت کے لئے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بالخصوص جبکہ اس کا عمل شارع صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لئے بہتر یہ ہے ایسے مقامات پر منقولات کے اعتبار سے بات کی جائے جیسے ہم نے کی ہے۔ منقولات یعنی محض عقل کا سہارا لے کر بات نہیں کرنی چاہئے۔ "الطایہ اور عمدة الرعایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا لکھنوی "جلسہ استراحت کے قائل نہیں مگر فرض نمازوں میں اسے مکروہ بھی قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ بعض علمائے احناف نے کہا ہے اور اس سے انکار کے مطلق صاحب ہدایہ نے جو نقطہ آفرینی فرمائی اسے وہ قطعاً رد نہیں سمجھتے البتہ وہ صلاۃ التبیح میں جلسہ استراحت کے قائل ہیں جیسا کہ آئندہ اس کا باحوالہ ذکر آ رہا ہے۔

تورک جائز ہے: نماز میں بیٹھنے کے مختلف طریقے ہیں ان میں ایک تورک ہے اور وہ یوں کہ بائیں پاؤں کو دائیں پنڈلی کے نیچے بچا کر زمین پر بیٹھا جائے۔ امام شافعی "امام احمد" اور امام مالک "اس کے قائل ہیں البتہ اس کی تفصیل میں ان کے مابین اختلاف ہے کہ تمام جلسات میں بیٹھا جائے یا صرف آخری جلہ میں مگر علمائے احناف کے ہاں یہ جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے لیکن مولانا عبدالحی "اس بارے میں فرماتے ہیں:

"والانصاف انه لم يوجد حديث يدل

صريحاً على استئنان الجلوس على الرجل

اليسرى في القعدة الاخيرة وحديث ابى

حميد مفصل فليحمل المبهم على

المفصل" (التطبيق المجدد ص ۱۱۱)

"انصاف یہ ہے کہ کوئی حدیث ایسی نہیں جس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہو کہ آخری شہد میں بائیں پاؤں پر بیٹھنا سنت ہے حضرت ابو حمید "کی حدیث اس بارے میں مفصل ہے لہذا چاہیے کہ مبہم کو مفصل پر محمول کیا جائے۔"

گویا انہوں نے اس بارے میں امام احمد "وغیرہ کے موقف کو ہی راجع اور انصاف کی

رو سے صحیح قرار دیا ہے کہ آخری شہد میں تورک کیا جائے اور علائے احناف نے جو اسے مکروہ قرار دیا ہے اسے وہ درست قرار نہیں دیتے۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ امام محمدؒ نے اپنے موقف میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے استدلال کیا ہے مگر مولانا لکھنویؒ نے ثابت کیا ہے کہ اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کے مکمل الفاظ سے تورک کی تائید ہوتی ہے افتراش کی نہیں، یہی نہیں بلکہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ امام محمدؒ نے تورک کی جو تفصیل امام مالکؒ کی طرف منسوب کی ہے وہ تو امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ امام مالکؒ کا موقف مالکیہ کی اصمات الکتاب میں اس کے برعکس ہے بلکہ احناف، مالکیہ اور شافعیہ سب کی کتابوں میں امام مالکؒ کا وہ مسلک نہیں جو امام محمدؒ نے نقل کیا ہے ہم اس کی تفصیل یہاں ضروری نہیں سمجھتے شائقین حضرات خود التعلیق الحمد لملاحظہ فرمائیں۔

مسئلہ تورک پر مولانا موصوف نے الطاہیہ میں بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے اور علامہ طحاویؒ نے جو بلا جواز حضرت ابو حمیدؒ کی روایت کو ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے اس کی بھی بھرپور تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہمارے علائے احناف ہی نماز کے کئی مسائل میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس لئے اس کا ضعیف قرار دینا تو گھبرانے اور عمل گرانے کا مصداق ہے بالاخر لکھتے ہیں:

”التحقیق الذی یشہد بہ الوجدان
السليم و یخطر بالبال القویم ہو ثبوت
التورک فی القعدة الاخيرة بالروایات
الصریحة والاسانید الصحیحة“

(الطاہیہ ص ۲۳۳ ج ۲)

”اور وہ تحقیق جس کی تائید وجدان سلیم اور پختہ عقل سے ہوتی ہے یہ ہے کہ آخری شہد میں تورک صریح روایات اور صحیح اسانید سے ثابت ہے“

عمدة الرعایہ ص ۱۶۹ ج ۱ میں بھی اسی کو ”القول الاعدل“ قرار دیا ہے اور شارح وقایہ نے جو اسے جلسہ عورت کے مشابہ قرار دیا ہے اس پر نکیر کی ہے۔

اشارہ سببہ تشہد میں: شہد میں انگشت شہادت سے اشارہ متعدد احادیث سے ثابت ہے اور تقریباً ائمہ اربعہ اس کے قائل ہیں مگر معلوم نہیں متعدد قہنائے احناف نے کس بنا پر اسے حرام اور ناجائز قرار دیا ہے؟ علامہ لطف اللہ نفی کیدانی نے ”خلاصہ کیدانی“ ص ۱۵، ۱۶ کے الباب الخامس فی الحرمات میں بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھنے، اونچی آواز سے آمین کہنے، تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع الیدین کرنے اور شہد میں اشارہ توحید کرنے کو نماز کے محرمات میں شمار کیا ہے ان کے الفاظ ہیں کہ:

والاشارة بالسبابة كاهل الحديث۔

انگشت شہادت سے اہل حدیث کی طرح اشارہ کرنا بھی نماز میں حرام ہے اسی خلاصہ کیدانی کے لوح پر جلی حروف سے یہ بھی لکھا گیا ہے:

دانی	کے	صلاة	طریق	تو
کیدانی	خلاصہ	ندانی	مر	

اگر تو خلاصہ کیدانی سے واقف نہیں تو تجھے نماز کا طریقہ کیسے آتا ہے؟ اسی طرح فتاویٰ بزازیہ، فتاویٰ سراچیہ، التارخانیہ، الخلاصہ، مفتاح الجنان، شرح شریعت الاسلام، جامع المفہرات، منیہ المفتی، خزائن الروایات، الغنایہ، جامع الرموز، الولوایجہ، تنویر الابصار، الفتاویٰ الصغریٰ، عمدۃ المفتی، الطحیریہ میں حتیٰ کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے بھی اس کا انکار کیا اور اس کی پر زور تردید کی۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، مگر بہت سے علماے احناف نے ان حضرات کی تردید کی علامہ علی قاریؒ نے اس کے رد میں دو مستقل رسالے لکھے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی الطایہ ص ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳

اسی طرح انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ اشارہ آخر تشہد تک ہونا چاہیے علامہ علی قاریؒ نے بھی یوں ہی کہا ہے ملاحظہ ہو مجموعۃ الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۹۰، التلخیص المجد ص ۱۰۶ وغیرہ)

تشہد کے الفاظ اور ان میں کمی بیشی: تشہد کے الفاظ مختلف ہیں جو کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں ان میں سے جس تشہد کے الفاظ پڑھ لئے جائیں درست ہے البتہ فقہائے کرام نے بعض کو بعض پر ترجیح دی ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا روایت کردہ، امام مالکؒ حضرت عمرؓ کا اور امام ابو حنیفہؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بیان کردہ تشہد رائج قرار دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ ابن نجیم نے المحرر الرائق میں اسی کو واجب قرار دیتے ہوئے کسی اور تشہد کے الفاظ پڑھنے کو مکروہ تحریمی قرار دیا، مگر مولانا لکھنویؒ نے فرمایا کہ ان کا یہ موقف ”مخالف البدایۃ والروایۃ“ درایت اور روایت دونوں کے مخالف ہے اس کی طرف توجہ ہی نہ دی جائے۔ (التلخیص المجد ص ۱۰۹)

امام محمدؒ نے کہا ہے کہ تشہد ابن مسعودؓ میں کسی حرف کی کمی بیشی مکروہ ہے مگر مولانا لکھنویؒ ان کے اس موقف کے بھی خلاف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صحیح طرق سے ثابت ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ”السلام علیک ایہا النبی“ کی بجائے السلام علی النبیؐ پڑھتے تھے تہاوی نہیں بلکہ عموماً صحابہ کرامؓ کا عمل بھی یہی بیان کرتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کے استاد محترم امام عطاء بن ابی مباحؒ بھی فرماتے ہیں۔ کہ صحابہ کرامؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ”السلام علی النبیؐ“ پڑھتے تھے ملاحظہ ہو (العیاض ص ۲۲ ج ۲)

اور التلخیص المجد ص ۱۰۹ میں بھی انہوں نے اسی بات کا اظہار فرمایا اور کہا کہ امام محمدؒ نے جو تشہد ابن مسعودؓ میں کمی بیشی کو مکروہ قرار دیا ہے تو اس سے مراد الہی کی زیادتی ہے جو معنی و مراد میں غلط انداز ہو۔ ولعلہ کرہ نفصلانا یخل بالمعنی لا مطلقاً مطلقاً کی زیادتی جو معنی پر اثر انداز نہ ہو وہ مکروہ نہیں ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مولانا موصوف تشہد میں السلام علیک ایہا النبیؐ کے الفاظ کو ضروری نہیں سمجھتے۔

سجدہ سو کب کیا جائے؟: نماز میں اگر کوئی بھول ہو جائے تو سجدہ سو سلام سے پہلے کیا جائے یا بعد میں؟ فقہائے کرام کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ سلام کے بعد جبکہ امام شافعیؒ وغیرہ سلام سے پہلے سجدہ سو کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں زیادتی ہو تو سجدہ سو سلام کے بعد اور اگر نماز میں کمی ہو تو سلام سے پہلے۔ اس کی تفصیل نیل الادوار اور الاعتبار للحازی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مولانا عبدالحیؒ کا رجحان علمائے احناف کے عمومی فتویٰ و عمل سے مختلف ہے، لکھتے ہیں:

”طریق الانصاف ان الاحادیث فی

السجود قبل السلام وبعده ثابتة قولاً وفعلاً

و تقدم بعضها علی بعض غیر معلوم

لما لکل جائز..... الخ (التطبیق، المجلد ص ۱۰۵)

انصاف کا راستہ یہ ہے کہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد سجدہ سو کی احادیث قولاً و عملاً ثابت ہیں ان میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنا غیر معلوم ہے۔ لہذا دونوں طریقے جائز ہیں۔

نماز میں کلام موجب فساد کب ہے؟: فقہاء اربعہؒ اس بات پر متفق ہیں کہ نماز کے دوران قصد اکلام کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ سمجھتے ہوئے کلام کرے کہ نماز مکمل ہو گئی ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی اگرچہ کلام بھول کر کرے یا عمدہ کرے اسی طرح نماز کی اصلاح کے لئے کلام بھی موجب فساد نہیں۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب نمازی بھول کر کلام کر لے یا وہ کلام کرے یہ سمجھتے ہوئے کہ میں نے نماز مکمل کر لی تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ سمجھتے ہوئے کہ نماز مکمل نہیں ہوئی پھر بھی وہ قصد اکلام کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ہر نوع نماز فاسد ہو جائے گی سو اکلام کرے یا عمدہ نماز مکمل سمجھے یا نہ سمجھے۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اس سلسلے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جو حدیث ذوالیدین کے عنوان سے معروف ہے علمائے احناف نے اس کے جو جوابات دیئے ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ نے ہر ایک پر التطبیق المجلد

ص ۱۰۴ میں نقد کیا ہے جو قابل دید ہے اس تمام رد و قدح کی یہاں گنجائش نہیں۔ اسی سلسلے میں ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز کی نیت کرے اور دو رکعت کے بعد غلطی سے سلام پھیر کر کلام کرے تو اس حالت میں یاد آنے کے بعد دو رکعت پڑھنا واجب ہے یا چار رکعت۔ اگر چار رکعت واجب ہے تو حدیث ذوالیدین کی ناسخ کون سی حدیث ہے۔ آیت کریمہ **قَوْمُوا لِلّٰہِ قَانِتِینَ** کی شان نزول یہ ہے کہ لوگ نماز میں عمداً کلام کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ پس اس آیت سے نسخ حدیث ذوالیدین ثابت نہیں ہو سکتا؟ جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

ظاہر استدلال حنفیہ کا ساتھ آیت **قَوْمُوا لِلّٰہِ قَانِتِینَ**
 و حدیث ابو داؤد وغیرہ ان **ہذہ الصلاۃ لا یصلح فیہا**
شیء من کلام الناس ہے اور حدیث ذوالیدین مفید اس
 امر کو ہے کہ معلیٰ اگر بگمان اس کے کہ نماز تمام کر چکا کلام کرے وہ
 کلام مفید نہیں ہے اور اس امر خاص میں کوئی حدیث ناسخ نظر سے
 نہیں گزری۔ (مجموع فتاویٰ ص ۱۶۹، ۱۷۰ ج ۱)

جس سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ مولانا مرحوم کا موقف یہاں بھی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ساتھ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہمنوا علما نے احتلاف سے نہیں۔

نمازی کو غیر نمازی کا پنکھا کرنا: مولانا لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ غیر نمازی ایک نمازی کو پنکھا جھلتا ہے اور وہ نمازی اس پر راضی ہے تو اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے ”مجمع البرکات“ کے حوالہ سے لکھا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک نماز کا فاسد ہونا مذکور ہے اور یہی احوط ہے مگر خود مولانا اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لیکن یہ قول عقل کے خلاف ہے اور دلیل بھی دعویٰ کے مطابق نہیں ورنہ غیر معلیٰ کے ہر فعل پر معلیٰ (نمازی) کے راضی ہو

جانے سے نماز فاسد ہو جائے گی حالانکہ ایسا نہیں۔"

(فتاویٰ مبوب ص ۲۲۵، ۲۲۶)

غور فرمائیے اس مسئلہ میں مشائخ احناف کا فتویٰ کیا ہے مگر مولانا لکھنویؒ اسے نہ عقل کے مطابق اور نہ ہی دلیل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

نماز میں ماثور دعاء کے علاوہ دعاء کرنا: نماز میں تشہد اور درود شریف کے بعد قرآنی اور نبوی دعاؤں کے علاوہ دعاء کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ علمائے احناف کے ہاں اس کی اجازت نہیں حنبلیہ کا بھی یہی موقف ہے مگر امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں کہ نمازی اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے نماز میں جو چاہے طلب کر سکتا ہے۔ احناف کے ہاں تو حکم یہ ہے کہ ماثور دعاء کے علاوہ کلام الناس کے مشابہ دعاء سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ "کلام الناس" سے کیا مراد ہے اس میں بڑی تفصیل ہے اور اقوال باہم متعارض ہیں۔ بعض نے کہا کہ اللہم ارزقنی کہنے سے نماز ٹوٹ جائے گی بعض نے کہا نہیں ٹوٹے گی۔ بعض نے کہا کہ نام زد طور پر کسی کے لئے بخشش کی دعاء سے نماز فاسد ہو جائے گی بعض نے کہا فاسد نہیں ہوگی۔ بعض نے کہا کہ قرضہ کے اتر جانے کی دعاء سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ بعض نے کہا نہیں ہوگی وغیرہ۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کرنے کے بعد رقطراز ہیں:

"هذا كله ركيك جدا والحق ان المراد

بكلام الناس ما يخاطب به الناس او ما يجرى

مجرى ذلك فاما ما خوطب به الله سبحانه

وتعالى فليس داخل فيه سواء كان الخطاب

بسؤال شيء من امور الدنيا او غير ذلك"

(الغاية ص ۲۵۱ ج ۲)

"یہ سب بہت ہی کمزور ہے اور حق یہ ہے کہ کلام الناس سے مراد یہ ہے کہ جس سے لوگوں کو مخاطب کیا جائے یا جو اس سے ملتی جلتی بات ہو مگر جس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ

سے التجاء ہو تو وہ اس میں داخل نہیں اگرچہ وہ خطاب دنیوی امور وغیرہ کے لئے ہی کیوں نہ ہو۔"

جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مولانا لکھنؤیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شہد کے آخر میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے انسان جو چاہیے طلب کرے یہی امام شافعیؒ کا موقف ہے اور اسی کو انہوں نے "حق" قرار دیا ہے۔

بچہ اٹھا کر نماز پڑھنا: نماز کے منافی "عمل کثیر" سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ "عمل کثیر" سے کیا مراد ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ جس میں دونوں ہاتھوں سے کام لیا جائے وہ عمل کثیر ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا عمل کیا جائے جسے لوگ دیکھ کر سمجھیں کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا۔ سوال یہ ہے کہ کیا بچہ کو نماز میں اٹھانا اور سجدہ و رکوع کے وقت زمین پر بٹھا دینا عمل کثیر ہے یا نہیں؟ اور اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؟ مالکیہ اس عمل کو منافی نماز سمجھتے ہیں۔ عمل کثیری جو تعریف علمائے احناف نے عموماً کی ہے اس کی رو سے بھی یہ عمل کثیر قرار پاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ آپ نے اپنی نواسی امہؓ "بت زینب کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھائی جب سجدہ کرتے تو اسے زمین پر بٹھا دیتے جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے۔ مولانا لکھنؤیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے عمل کثیر قرار نہیں دیتے چنانچہ موصوف اس روایت پر بحث کرتے ہوئے آخر میں امام نوویؒ سے نقل کرتے ہیں۔

"ادعی بعض المالکیۃ انه منسوخ و

بعضهم انه من الخصائص وبعضهم انه
لضرورة وكلها دعوى باطلة مرجوحة لا دليل
عليها وليس في الحديث ما يخالف قواعد
الشرع لان الادعى طاهر و ثياب الاطفال و
اجسادهم محمولة على الطهارة والاعمال
في الصلاة لا تبطل اذا قلت او تفرقت وانما

فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز" (التطيق الحمد ص ۱۵۳)

"بعض مالک نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے اور بعض نے کہا یہ ضرورۃً تھا مگر یہ تمام دعوے باطل اور مردود ہیں جن پر کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جو شریعت کے قواعد کے خلاف ہو کیونکہ انسان پاک ہے بچوں کے کپڑے اور ان کے جسم طہارت پر محمول ہیں اور ان اعمال سے نماز باطل نہیں ہوتی جو کم ہوں یا متفرق طور پر کئے گئے ہوں اور رسول اللہ ﷺ نے یہ عمل محض بیان جواز کے لئے کیا ہے۔" جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ بچہ کو اٹھا کر نماز پڑھنا مولانا لکھنویؒ کے ہاں موجب فساد نماز نہیں۔

تین و تر پڑھنے کا طریقہ اور ایک و تر: مولانا عبدالحی لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ تین رکعت و تر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح پڑھتے تھے؟ مغرب کی نماز کی طرح یا دو رکعت جدا اور ایک و تر جدا یا تین رکعت متصل بلا شہد پڑھتے تھے؟ درمیانہ شہد قولاً یا فعلاً ثابت ہے یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

"نماز و تر۔ یہ رکعات ہاسنید معتبرہ از آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بدو طور منقول است، یکی فصل سلام با تین رکعتیں و رکعت حالت قتال ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر اخرجه احمد و قواه و ابن حبان و ابن السکن فی صحیحہما والطبرانی کذا فی تلخیص الحمیر و دوم ہرہ رکعت یک شہد در آخر قالت عائشہ کان رسول اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا یجلس الا فی آخرہن اخرجه احمد و النسائی و البیہقی و الحاکم و لفظ احمد

كان يوتر بثلاث لا يفصل بينهما ولفظ
الحاكم لا يقعد الا في آخرهن وطريقه سوم يعني سه
ركعت بدو قعد ویک سلام مثل نماز مغرب پس از آن حضرت ﷺ
بند غیر معتبر و از صحابہ باسانید معتبره مروی گشته اند

(مجموعۃ الفتاویٰ ص ۲۹۹ ج ۱۷)

یعنی آنحضرت ﷺ سے نماز وتر کی تین رکعت اسانید معتبرہ کے ساتھ دو طرح سے
منقول ہے ایک یہ کہ دوسری اور تیسری رکعت کے درمیان سلام پھیرا جائے ابن عمرؓ
فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ دو رکعتوں اور وتر کے درمیان سلام پھیرتے تھے۔ یہ روایت
مسند امام احمدؒ میں ہے اور انہوں نے اس کو قوی قرار دیا اور ابن حبانؒ، ابن السکون نے اپنی
صحیح میں، اور طبرانی نے اسے روایت کیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحیر میں ہے۔ اور دوسرا
طریقہ یہ کہ تینوں رکعات آخر میں ایک ہی شہد کے ساتھ پڑھی جائیں۔ حضرت عائشہؓ
فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تین وتر پڑھتے اور صرف ان کے آخر میں بیٹھتے۔ اسے امام
احمدؒ، نسائیؒ، بیہقیؒ اور امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے۔ امام احمدؒ کے الفاظ ہیں کہ آپ تین
رکعات پڑھتے ان کے درمیان سلام نہ پھیرتے۔ اور حاکم کے الفاظ ہیں کہ صرف اٹکے
آخر میں ہی بیٹھتے اور تیسرا طریقہ یعنی تین رکعات دو قعدوں اور ایک سلام کے ساتھ نماز
مغرب کی طرح یہ طریقہ آنحضرت ﷺ سے غیر معتبر اسانید سے مروی ہے۔ اور صحابہ
کرام سے معتبر اسانید سے منقول ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ کے نزدیک پہلے دو طریقہ سے
وتر پڑھنا آنحضرت ﷺ سے صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ مگر دو شہد اور ایک سلام کے
ساتھ جیسا کہ عموماً علمائے احناف پڑھتے ہیں صحابہ کرامؓ سے تو ایسا ثابت ہے۔ لیکن رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں۔

علامہ علی قاریؒ نے مرقاۃ میں علمائے شافعیہ ابن حجر مکیؒ، قتالؒ اور قاضی حسینؒ کی
تردید کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے ایک وتر پڑھنا ثابت
نہیں مگر مولانا لکھنویؒ نے فرمایا وہ فیہ مالا یخفی کہ اس میں جو کچھ ہے وہ کوئی

پوشیدہ نہیں (التطبیق الجہد ص ۷۱) اسی صفحہ پر ایک وتر کے بارے میں صحابہ کے آثار ذکر کئے ہیں پھر دو صفحات بعد اسی مسئلہ پر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

”والقول الفیصل فی هذا المقام ان الامر فی مابین الصحابة مختلف فمنهم من كان یکتفی علی الركعة الواحدة ومنهم من كان یصلی ثلاثا بتسلیمتین ومنهم من كان یصلی ثلاثا بتسلیمة والاخبار المرفوعة ایضا مختلفة بعضها شاهد للاکتفاء بالواحدة وبعضها بالثلاث والکل ثابت“ الخ (التطبیق الجہد ص ۱۲۰)

اس مقام پر قول فیصل یہ ہے کہ یہ معاملہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف تھا ان میں بعض ایک رکعت پر اکتفاء فرماتے ہیں، بعض دو سلام سے تین رکعات پڑھتے اور بعض تین وتر ایک سلام سے پڑھتے اور مرفوع روایات بھی مختلف ہیں ان میں سے بعض ایک وتر پر اکتفاء کرنے پر دال ہیں اور بعض تین پڑھنے پر اور یہ سب ثابت ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اولاً تو انہوں نے ایک وتر مرفوع احادیث اور صحابہ کرامؓ کے آثار سے ثابت ہونے کا اظہار فرمایا اور دو شہد سے تین وتر یا صرف آخر میں ایک ہی شہد سے تین وتر کا ثبوت صحابہ کرامؓ کے آثار سے ذکر کیا۔ مگر اس سلسلے میں مرفوع روایت کے بارے میں صرف احتمالاً یہ فرمایا کہ مرفوع احادیث سے تین وتر ثابت ہیں لیکن تین رکعت کے آخری دو طریقوں کے بارے میں وضاحت نہ فرمائی کہ یہ دونوں مرفوعاً ثابت ہیں یا صرف ایک ہی طریقہ ثابت ہے اسی اجمال کی وضاحت مجموعۃ الفتاویٰ سے ہو جاتی ہے کہ دو شہد سے تین وتر مرفوع احادیث سے ثابت نہیں صرف آثار صحابہ سے ثابت ہیں یہی نہیں بلکہ التطبیق الجہد ص ۱۳۵ میں ایک وتر کو دم کئی نماز قرار دینے کی تردید کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ ایک وتر نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔

علاوہ ازیں یہ دلچسپ بات بھی ملاحظہ ہو کہ امام محمدؒ نے حضرت عبداللہؓ بن عمر کے قول **صلاة المغرب وتر صلاة النهار** کہ مغرب کی نماز دن کی نماز کے وتر ہیں سے استدلال کیا کہ ابن عمرؓ کے فرمان کے مطابق نماز وتر کی تین رکعتوں پر دو پر سلام نہیں پھیرنا چاہئیں، مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”فيه نظر فان المعروف من فعل ابن
عمر انه كان يصلي الوتر ثلاث ركعات و
يفصل بالسلام على رأس الركعتين كما
مر معنا ذكره في باب صلاة الليل واخرجه
المؤلف ايضا من طريق مالك في باب
السلام في الوتر في ماسيناتي فذلك دليل
على انه لم يرد بقوله صلاة المغرب وتر صلاة
النهار في جملة الاحكام بل في التثليث
فقط لا في عدم الفصل بين السلام“

(التطبيق المجدد ص ۱۳۳)

امام محمدؒ کی بات محل نظر ہے کیونکہ ابن عمرؓ کا عمل معروف ہے کہ وہ تین ورتوں کی دوسری رکعت پر سلام پھیر دیتے تھے جیسا کہ ہم نے پہلے رات کی نماز کے باب میں ذکر کیا اور اسے خود مولف نے بھی امام مالکؒ کی سند سے وتر میں سلام کے باب میں روایت کیا ہے یہ تو دلیل ہے کہ ابن عمرؓ نے اس قول ”نماز مغرب دن کے وتر“ ہیں سے تمام احکام مراد نہیں لئے بلکہ صرف تین رکعت مراد ہیں اور سلام پھیرنے کی نفی مقصود نہیں۔ یہی نہیں بلکہ التطبيق المجدد ۱۳۵ میں ابن عمرؓ کے اسی اثر کی جو تاویل علامہ طحاویؒ نے کی اس کی بھی تردید کی ہے اور ایک وتر کی مشروعیت کا اعتراف کیا ہے۔

دعائے قنوت اور رفع الیدین: کتب فقہ میں علما نے احناف نے لکھا ہے کہ قنوت کے وقت تکبیر کہی جائے اور رفع الیدین بھی کی جائے۔ مولانا عبدالحمیٰ لکھنویؒ سے

جب اس مسئلہ کے بارے میں استفسار ہوا تو انہوں نے فرمایا:

”تکبیر قنوت میں رفع یدین قہماء سنت کہتے ہیں جیسا کہ تحریر الابصار میں ہے..... لیکن کسی مصیبت کے پیش آ جانے کی صورت میں جو قنوت نازلہ صبح کے وقت پڑھی جاتی ہے اگرچہ بعض قہماء نے اس کی تکبیر کو جائز قرار دیا ہے مگر اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس قنوت نازلہ کی تکبیر کے وقت رفع الیدین ہوا ہو۔ بلکہ اکثر احادیث میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول ﷺ رکوع کے بعد تمسیح و تحمید سے فارغ ہو کر قنوت پڑھتے تھے۔ اور ان کی تکبیر کا ذکر نہیں آیا۔“

(فتاویٰ محبوب اردو ص ۲۳۹)

یہی فتویٰ فارسی میں ان کے مجموعہ فتاویٰ ص ۵۹ ج ۳ میں معمولی اختلاف سے منقول ہے مگر اسی بابت ان کا منقول فتویٰ بھی موجود ہے جس کا ذکر ”فتاویٰ محبوب“ میں نہیں۔ مولانا مرحوم سے سوال کیا گیا کہ قنوت وتر کی تکبیر و رفع الیدین کے بارے میں زید کتا ہے کہ یہ بدعت مسیئہ ہے حدیث شریف سے ثابت نہیں۔ کیا زید کا بیان درست ہے یا نہیں اور قنوت میں تکبیر و رفع الیدین کرنا سنت مؤکدہ ہے یا واجب یا مستحب؟ جس کے جواب میں مولانا لکھنویؒ نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

”تکبیر کتنا اور رفع یدین کرنا بوقت قنوت کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور صاحب ہدایہ نے دلیل رفع الیدین میں لکھا ہے لقوله عليه الصلوة والسلام لا ترفع الا يدي الا في سبع مواطن تكبير العيدين والاربع في تكبير القنوت وتكبير العيدين والاربع في الحج۔ علامہ یعنی شرح ہدایہ میں اس حدیث کی تحریر کے بعد لکھتے ہیں: فانظر الى رواياتهم هل تجد فيها ذكر رفع اليدين عند القنوت وانما يوجد هذا

عند اصحابنا فی کتبہم منهم المصنف
 (کہ ان روایات کو دیکھو کہیں بھی تمہیں قوت کے وقت رفع الیدین
 کا ذکر نظر آتا ہے؟ یہ بس ہمارے قہاء کی کتابوں ہی میں ہے جن میں
 صاحب ہدایہ بھی ہیں) اس کے بعد انہوں نے باب الوتر سے بھی
 علامہ عینیؒ کی عبارت نقل کی اور ملا معین کی دراسات الیب سے
 بھی عبارت نقل کی جس کے بعد لکھتے ہیں۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے
 رفع الیدین اور تکبیر صحابہ اور تابعین سے بھی ثابت نہیں۔ (اس
 کے بعد ملا معین کی گویا تردید میں کتاب الآثار امام محمدؒ شرح الآثار
 طحاویؒ اور ابن قدامہ وغیرہ سے اس سلسلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم
 کے کچھ آثار نقل کرنے کے بعد لکھا ہے) الحاصل رفع الیدین اور
 تکبیر وقت قوت اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں
 مگر ہر گاہ بعض صحابہ تابعین سے ثبوت اس کا بموجب تحریر ابن قدامہ
 اور عینی اور حلیسی وغیرہ کے ہو ا بدعت سینہ کس طرح ہوئی؟
 آ رہے ثبوت وجوب تکبیر و رفع کا جیسا کہ علماء حنفیہ لکھتے ہیں البتہ
 مشکل ہے کیونکہ کوئی دلیل وجوب کی نہیں۔ غایۃ مافی
 الباب یہ ہے کہ اگر بہ نیت اقتداء صحابہ اور تابعین کی تکبیر کے
 اور رفع الیدین کرے مثاب ہو گا اور اگر نہ کرے تو معاتب نہ
 ہو گا۔“ (مجموع فتاویٰ ص ۱۱۳ تا ۱۱۴ ج ۱)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے مولانا لکھنویؒ قوت نازلہ میں نہ تکبیر و رفع
 الیدین کے قائل ہیں اور نہ قوت وتر میں اس کے وجوب کے قائل ہیں جیسا کہ عموماً
 علمائے احناف کا فتویٰ و عمل ہے اور صاف صاف فرماتے ہیں کہ مرفوع احادیث میں تکبیر و
 رفع الیدین کا کہیں ذکر نہیں اور یہ بحث اپنی جگہ قابل غور ہے کہ صحابہ کرامؓ کے جن
 آثار کا حوالہ علامہ عینیؒ، امام ابن قدامہؒ اور علامہ طبریؒ نے دیا ہے ان کی روایتی پوزیشن

کیا ہے اور اس میں رفع الیدین سے مراد کیا ہے؟ مگر یہ تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم اسے یہاں نظر انداز کرتے ہیں انہی آثار میں حج کے دوران صفا و مروہ پر رفع الیدین کا ذکر ہے اور اس سے مراد دعاء ہے یا تکبیر تحریمہ کی طرح رفع الیدین کرنا مراد ہے؟ صاحب ہدایہ نے قنوت کے ساتھ ساتھ عیدین میں بھی رفع الیدین کا ذکر کیا ہے، مگر علامہ زیلعی وغیرہ نے کہا ہے کہ روایات میں نہ قنوت کے وقت رفع الیدین کا ذکر ہے نہ عیدین میں۔ (نصب الراية ص ۱۲۶، ۲۲۰ ج ۲)

مولانا لکھنویؒ نے اس فتویٰ کا ذکر اقامۃ الحجۃ میں بھی کیا ہے۔ یہ رسالہ چونکہ عربی میں ہے اس لئے انہوں نے وہاں اس فتویٰ کی تعریب کر دی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ (اقامۃ الحجۃ علی ان الاکثار فی التعبد لیس ببدعۃ ص ۱۱۰) نماز وتر سواری پر: نماز وتر سواری پر پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اس کے قائل ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں۔ علامہ طحاویؒ نے اپنے روایتی دعویٰ نسخ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی سواری پر وتر پڑھنے کی روایات کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں۔

”فیہ نظر لا یخفی اذ لا سبیل الی اثبات

النسخ بالاحتمال ما لم یعلم بنص وارد فی

ذلک۔“ (التطبیق المجدد ص ۱۳۱)

یہ بات مخفی نہیں کہ علامہ طحاویؒ کے دعویٰ نسخ میں نظر ہے کیونکہ جب تک اس سلسلے میں کوئی نص ثابت نہ ہو محض احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ علامہ لکھنویؒ نے تو امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا وہ موقف ذکر کیا ہے جس سے علامہ طحاویؒ کے دعویٰ کو مدعی ست گواہ چست کا مصداق کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے کہا ہے۔ ”قد جاء هذا الحديث و جاء غيره فاحب اليانا ان يصلی علی راحلته تطوعا ما بدا له فاذا بلغ الوتر نزل فاورتر علی الارض۔“ کہ یہ حدیث (سواری پر پڑھنے) کی آئی ہے اور اس کے برعکس بھی حدیث آئی ہے ہمارے نزدیک محبوب یہ ہے کہ سواری پر نفل پڑھے جائیں جب وتر کی باری آئے تو سواری سے اتر کر

زمین پر وتر پڑھے۔ اسی عبارت (فاحب الیما) پر مولاناؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے۔
 ”کانہ یشیر الی ان الروایات لما
 اختلفت فی النزول للوترو عدم نزوله
 فلاحتیاط هو اختیار النزول و فی هذه العبارة
 اشارة الی انه لا سبیل الی رد رواية عدم النزول
 وهجرانه بالکلیة۔“ (التعلیق المجد ص ۱۳۴)

گویا کہ امام محمدؒ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ سواری پر وتر پڑھنے اور زمین پر وتر پڑھنے کے بارے میں جب روایات مختلف ہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ سواری سے اتر کر وتر پڑھے جائیں۔ اس عبارت میں اشارہ ہے کہ سواری سے نہ اتر کر وتر پڑھنے کی حدیث کو رد کرنا اور اسے بالکل ترک کر دینا کوئی طریقہ نہیں۔

سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں: سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اسی کے قائل ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ صرف ایک سجدہ ہے دوسرا سجدہ نہیں۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

”والحق فی هذا الباب هو ما ذهب الیه

عمر وابن عمر“ (التعلیق المجد ص ۱۳۸)

اس باب میں حق وہی ہے جس کی طرف حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ گئے ہیں اور وہ یہی کہ سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ سے بھی یہی منقول ہے اسی طرح موصوف شرح وقایہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”قد فصلت الکلام فی التعلیق

الممجد علی موطأ محمد و بینت رجحان

مامال الیه الشافعی“ (عمدة الرعاۃ ص ۲۲۹ ج ۱)

میں نے التعلیق المجد میں فیصلہ کن کلام کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ جو موقف امام

شافعیؒ کا ہے وہی رائج ہے۔

تسبیح نماز میں جلسہ استراحت: تسبیح نماز پڑھنے کے بارے میں عموماً علمائے احناف کا موقف یہ ہے کہ قیام میں قراءت سے پہلے پندرہ بار اور قراءت کے بعد دس دس بار کلمات تسبیح پڑھے جائیں، جبکہ امام شافعیؒ اور اکثر محدثین فرماتے ہیں کہ قیام میں قراءت کے بعد پندرہ اور رکوع، قومہ، سجدتین، جلسہ استراحت میں دس، دس بار کلمات تسبیح پڑھے جائیں۔ مولانا عبدالحی رحمہ اللہ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قد علم مما اسلفنا ان الاصح ثبوتها هو
هذه الكيفية فليأخذ بها من يصليها
حنفياً كان او شافعيان جلسة الاستراحة
وان لم تذهب الحنفية الى استئناها في
الصلوات المفروضة واجابوا عن الاحاديث
الواردة فيها على وقوعها في بعض الاوقات
العذر من اعذار الشرعية لكن مع ذلك
صرحوا بان له لو فعل ذلك لابس به في
المفروضات والقول بكراهتها فيها مطلقاً
مما لا يعتد به واما التطوعات ففيها سعة لا
يكره فيها ما يكره في غيرها“ الخ

(الآثار المرفوعة ص ۱۳۳، ۱۳۴)

”جو کچھ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ صحیح طریقہ یہی ہے (کہ جلسہ استراحت میں تسبیحات پڑھی جائیں) جو بھی نماز تسبیح پڑھنا چاہے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی اسے یہی طریقہ اختیار کرنا چاہئے کیونکہ حنفیہ گو فرض نمازوں میں جلسہ استراحت کے سنت ہونے کے قائل نہیں اور وہ اس کے متعلق وارد شدہ احادیث کا جواب دیتے ہیں کہ بعض اوقات آپ نے جلسہ استراحت عذر شرعی کی بنا پر کیا تھا لیکن اس کے باوجود انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر جلسہ استراحت کیا جائے تو فرض نمازوں میں کوئی حرج

نہیں اور مطلقاً اس کی کراہت کا قول کسی شار و قطار میں نہیں اور نقلی نمازوں میں توسع ہے جو فرض نماز میں مکروہ ہے وہ نفل میں مکروہ نہیں۔“

مولانا مرحوم کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ حنفی حضرات کو بھی امام شافعیؒ کے اختیار کردہ طریقہ کو اپنانے کا مشورہ دیتے ہیں اور جن حضرات نے کہا ہے کہ جلسہ استراحت ہمارے نزدیک مکروہ ہے اس لئے جلسہ استراحت میں تسبیحات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ قلمی نقطہ نظر سے ان کو مسکت جواب دیکر مطمئن کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

قضاء نماز میں ترتیب: اگر کسی کی نماز قضاء ہو جائے تو کیا دوسرے وقت میں پہلے قضاء نماز پڑھے یا پہلے اصلی وقتی نماز پڑھے؟ مثلاً ظہر کی نماز رہ گئی عصر کا وقت ہو گیا تو کیا پہلے ظہر پڑھے یا عصر؟ اس کے متعلق فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام لیثؒ فرماتے ہیں کہ پہلے ظہر پڑھے پھر عصر کی نماز پڑھے ان کے نزدیک ترتیب کا اہتمام ضروری ہے جبکہ امام شافعیؒ امام ابو ثورؒ وغیرہ ترتیب کو واجب نہیں بلکہ مستحب سمجھتے ہیں۔ امام محمدؒ بن حسن شیبانی فرماتے ہیں کہ اگر قضاء نماز اس وقت یاد آئی جب دوسری نماز کا وقت بھی بہت کم رہ گیا ہو تو اس صورت میں پہلے اصلی نماز پڑھی جائے پھر قضاء نماز پڑھی جائے، یہی امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا موقف ہے۔ مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ پر بحث کے اختتام پر جو کچھ رقم فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام ابن ہمامؒ کی طرح اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے موقف کو رائج قرار دیتے ہیں چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

”ولا بن ہمام فی فتح القدیر فی هذا

المبحث تحقیقات نفیسة ملخصها

ترجیح قول الشافعیؒ الخ (التطبیق المجدد ص ۱۳۲)

”اس بحث میں علامہ ابن ہمامؒ کی فتح القدیر میں بڑی نفیس تحقیقات ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا قول رائج ہے۔“ اس کے بعد انہوں نے صاحب البحر الرائق کی کتاب ”فتح الغفار بشرح المنار“ کے حوالہ سے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ ہمارے علمائے احناف کا قول کہ ترتیب واجب ہے اس پر کوئی دلیل نہیں۔ علامہ لکھنویؒ نے فتح القدیر کا

جو حوالہ دیا ہے اس کے الفاظ بھی دیکھ لیجئے لکھتے ہیں:

”فظهر بهذا البحث اولوية قول

الشافعي وغيره من القائلين

بالاستحباب۔“ (فتح القدیر ص ۳۸ ج ۱)

اس بحث سے امام شافعیؒ وغیرہ کے قول کی اولویت ظاہر ہو جاتی ہے جو فرماتے ہیں

کہ ترتیب مستحب ہے۔

جمعہ کے لئے مصر شرط ہے: شوافع اور احناف میں یہ مسئلہ بڑا مختلف فیہ ہے کہ شہر

سے باہر گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز ہے یا نہیں؟ شوافع اس کے قائل ہیں بشرطیکہ ۴۰ افراد

جمعہ پڑھنے والے ہوں مگر احناف جمعہ وعیدین کے لئے شہر کا ہونا شرط قرار دیتے ہیں۔

مولانا لکھنویؒ نے حنفی فقہ کے مطابق مجموعہ فتاویٰ ص ۳۵۴، ۳۶۰ ج ۱، ص ۲۸۷ ج ۲ میں

احناف کا مسلک نقل کر دیا، مگر اسی فتاویٰ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لئے

شہر ہونے کی شرط کے قائل نہیں۔ چنانچہ ایک اور اسی مسئلہ سے متعلق استفتاء اور اس کا

جواب (جس پر مولانا سید محمد نذیر حسینؒ محدث دہلوی، مولانا شریف حسینؒ دہلوی، مولانا

تلف حسینؒ، مولانا شمس الحقؒ ڈیانونی اور دیگر علمائے اہلحدیث کے دستخط ہیں جب مولانا

لکھنویؒ کی خدمت میں آیا جس میں یہ کہا گیا تھا کہ کسی صحیح مرفوع روایت میں شہر ہونے کی

شرط ثابت نہیں۔ تو اس پر انہوں صح الجواب ”لکھ کر اپنے دستخط اور مہر ثبت کر دی ہے۔

ان کا یہ جواب بھی مجموعہ فتاویٰ ص ۸۴ ج ۲ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تردید قائل میں نظرو

فلک کر کے پتا چلے ہو سکتا ہے البتہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کا آخری فیصلہ کیا ہے اکثر و بیشتر تو

انہوں نے علمائے احناف کا موقف ہی نقل کیا۔ واللہ اعلم۔

نماز استسقاء: امام ابو حنیفہؒ بارش کے لئے دعاء اور استغفار کے قائل ہیں۔ نماز وغیرہ

کو مسنون نہیں سمجھتے۔ جبکہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ نماز اور خطبہ وغیرہ کے

قائل ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کی رائے بھی امام ابو حنیفہؒ کے خلاف

ہے۔ مولانا لکھنویؒ اس سلسلے کی روایات لکھنے کے بعد فرماتے ہیں۔

”و به ظهر ضعف قول صاحب الهداية
 فى تحليل مذهب ابى حنيفة ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه
 الصلاة انتهى فانه ان ارادانه لم يرو بالكلية
 فهذه الاخبار تكذبه وان ارادانه لم يرد فى
 بعض الروايات فغير قاذح واماما ذكروا ان
 النبى صلى الله عليه وسلم فعله مرة وتركه
 اخرى فلم يكن سنة فليس بشئ ء فانه
 لا ينكر ثبوت كليهما مرة هذا ومرة هذا
 لكن يعلم من تتبع الطرق انه لما خرج
 بالناس الى الصحراء صلى فتكون الصلاة
 مسنونة فى هذه الحالة بلا ريب ودعاء ه
 المجرى كان فى غير هذه الصورة -“

(التطيق المجد ص ۱۵۸)

”اس سے صاحب ہدایہ کے قول کی کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے جو انہوں نے امام
 ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بارش
 طلب کرنے کے لئے نماز منقول نہیں، اگر صاحب ہدایہ کا مقصد یہ ہے کہ اس بارے میں
 بالکل کوئی روایت نہیں تو یہ احادیث ان کی تکذیب کرتی ہیں اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ
 بعض روایات میں نماز کا ذکر نہیں تو اس میں کوئی عیب نہیں اور وہ جو یہ کہتے ہیں کہ نبی
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نماز پڑھی کبھی نہیں پڑھی اس لئے نماز سنت نہیں تو یہ
 بات کچھ بھی نہیں، کیونکہ وہ ان دونوں کے ثبوت کا انکار نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کبھی نماز
 پڑھی کبھی نہیں پڑھی مگر تمام احادیث کے نتیجے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جب صحابہ کرام
 (رضی اللہ عنہم) کے ساتھ میدان میں بارش طلب کرنے کے لئے نکلے تو نماز پڑھی لہذا نماز اس

حالت میں بلاشبہ مسنون ہے اور اس کے علاوہ صرف دعاء پر اکتفاء فرمائی۔“
بلکہ شرح وقایہ کے حاشیہ میں تو انہوں نے فرمایا کہ:

”ولعل هذه الاخبار لم تبلغ الامام والالم

ينكر استئذان الجماعة۔“ (عمدة الرعاية ص ۲۰۸ ج ۱)

شائد یہ احادیث امام ابو حنیفہؒ کو نہیں پہنچیں ورنہ وہ بارش طلب کرنے کے لئے نماز باجماعت کا انکار نہ کرتے۔

چادر بدلنا: نماز استسقاء میں امام کو اپنے اوپر کاپڑیوں بدل لینا چاہئے کہ نیچے سے پکڑ کر اسے اوپر کندھوں پر ڈال لے اور یوں بھی کہ دائیں جانب کو بائیں اور بائیں جانب کو دائیں جانب کر لے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ حتیٰ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ بھی اس کو سنت قرار دیتے ہیں، مگر امام ابو حنیفہؒ نہ نماز و خطبہ کے قائل ہیں اور نہ چادر بدلنے کے۔ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

یہ اس لئے کہ دعائے مجرد میں اس کا ذکر نہیں جبکہ نماز استسقاء کی صورت میں اس کا ذکر موجود ہے ان کے الفاظ ہیں:

”و به قال ابو يوسف والشافعي

والجمهور لثبوت ذلك عن صاحب الشرع

صلى الله عليه وسلم“ (اتطيق المجد ص ۱۵۸)

چادر بدلنے کا یہ قول قاضی ابو یوسفؒ امام شافعیؒ اور جمهور کا ہے کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا وجود ثابت ہے۔ یہی کچھ انہوں نے عمدة الرعاية ص ۲۰۸ ج ۱ میں لکھا ہے۔

تکبیرات عید: تکبیر تحریمہ کے علاوہ عیدین میں زائد کتنی تکبیریں ہیں؟ امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرہ فرماتے ہیں بارہ تکبیریں ہیں سات پہلی رکعت میں اور پانچ دو سری میں جبکہ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ زائد چھ تکبیریں ہیں تین پہلی رکعت میں تین دو سری رکعت میں۔ مولانا لکھنویؒ اسی اختلاف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”واخرج الترمذی وابن ماجه وغيرهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم كبر في
العیدین في الاولى سبعا قبل القراءة
خمسافي الاخرى قبل القراءة وهو رواية عن
ابن عباس والامرفيه واسع لاختلاف
الصحابه قولاً وعملاً“ (عمدة الراية ص ۱۲۴ ج ۱)

ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہا میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کی پہلی
رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں
کہتے تھے اور یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے
درمیان قولاً اور عملاً اختلاف ہے اس لئے اس میں توسیع ہے یعنی دونوں میں جو نسا طریقہ
اختیار کر لیا جائے درست ہے۔

صلاة کسوف کا طریقہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلاۃ کسوف کا طریقہ عام نفل نماز
ہی کی طرح ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر رکعت میں دوبار رکوع کیا جائے ایک بار
رکوع کر کے پھر قراءت کی جائے پھر رکوع کیا جائے۔ مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ میں بھی
امام شافعیؒ کے موقف کو زیادہ قوی قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”هذا هو الاقوى ثبوتاً عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بروايات جمع من
الصحابه رواه اصحاب الصحاح وغيرهم انه
صلى الله عليه وسلم ركع بعد القراءة
طويلاً ثم قام فقرأ اذنى من القراءة الاولى ثم
ركع طويلاً هكذا فعله في كل ركعة۔“ (عمدة

الراية ص ۲۰۸ ج ۱)

کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کی روایات کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس کا ثبوت زیادہ قوی ہے جسے اصحاب صحاح وغیرہم نے نقل کیا ہے کہ آپ نے طویل قراءت کے بعد رکوع کیا پھر کھڑے ہوئے تو پہلے سے کم قراءت کی پھر لمبا رکوع کیا اور اسی طرح آپ نے ہر رکعت میں کیا۔

عورت جماعت کر سکتی ہے: علمائے احناف کی کتب فقہ و فتاویٰ میں عام طور پر یہی کہا گیا ہے کہ عورت جماعت نہیں کر دیا سکتی ہے۔ رد المحتار، ہدایہ، غلطوی علی مرقی الفلاح، المحرر الرائق، تاتار خانیہ وغیرہ میں یہ بحث دیکھی جاسکتی ہے کہ عورتوں کو عورت نماز باجماعت نہیں پڑھا سکتی بلکہ یہ عمل مکروہ ہے۔ مولانا عبدالحی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں اس کراہت کے قول کی تردید کی ہے ان کے الفاظ ہیں:

”ولا يخفى ضعفه بل ضعف جميع
ما وجهوا به الكراهة كما حققناه في تحفة
النبلاء الفناها في مسألة جماعة النساء و
ذكرنا هناك ان الحق عدم الكراهة كيف لا
وقد امت بهن ام سلمة وعائشة في التراويح و
في الفرائض كما اخرج ابن ابي شيبة وغيره
وامت ام ورقة في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم بامرهم كما اخرج ابو داود“

(عمدة الرعاية ص ۷۶ ج ۱)

اس کی کمزوری بلکہ ان تمام وجوہ کی کمزوری جن کی بنا پر عورتوں کی جماعت کو مکروہ کہا گیا ہے مخفی نہیں جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق تحفة النبلاء میں کی ہے جسے ہم نے عورتوں کی جماعت کے مسئلہ کے بارے میں لکھا ہے اور وہاں ہم نے ذکر کیا ہے کہ حق یہی ہے کہ عورتوں کی جماعت مکروہ نہیں کیونکہ حضرت ام سلمہ، حضرت عائشہ نے عورتوں کو تراویح اور فرض نماز باجماعت پڑھائی ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے اور ابو داؤد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ان کے زمانہ میں ام ورقہ نے

جماعت کرائی۔ یہی رائے امام شافعیؒ امام اسحاقؒ وغیرہا کی ہے۔

مولانا مرحوم نے اپنے جس رسالہ کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا نام تحفة النبلا فیما يتعلق بجماعة النساء ہے۔ مولانا موصوف کے مجموعہ فتاویٰ ص ۱۸۰، ۱۸۱ ج ۱ میں عورتوں کی جماعت کے بارے میں علمائے احناف کا فتویٰ کراہت بڑی شد و مد سے موجود ہے، مگر خود ان کا فتویٰ جواز بھی اس میں دیکھا جاسکتا ہے ملاحظہ ہو۔ (جلد اول ص ۱۸۳، ۱۸۵)

میت کو غسل دینے سے غسل کرنا: امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ میت کو غسل دینے والے کے لئے غسل نہیں، احناف اور جمہور علماء کا یہی موقف ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں غسل دینے والے کو استحباباً غسل کرنا چاہئے۔ البتہ اس کے لئے غسل ضروری نہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جو میت کو غسل دے اسے غسل کرنا چاہئے اور جو جنازہ اٹھائے اسے وضوء کرنا چاہئے امام مالکؒ وغیرہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ کا بھی یہی رجحان ہے ان کے الفاظ ہیں:

”و خلاصة المرام انه لا سبيل الى رد
حدیث ابی ہریرہ مع کثرة طرقہ وشواہدہ ولا
الى دعوی نسخه بمعارضة الاحادیث الاخر
بل الاسلام الجمع بحمل الامر على النذب
والاستحباب“ (التطبیق المجدد ص ۱۶۳)

”خلاصہ کلام یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو جو کئی سندوں سے مروی ہے اور اس کے کئی شواہد بھی ہیں، رد کرنا اور اس کے معارض احادیث کی بنا پر اسے منسوخ کہنا کوئی طریقہ نہیں۔ بلکہ زیادہ سلامتی کا طریقہ جمع و تطبیق کا ہے کہ (غسل و وضوء کے) حکم کو نذب اور استحباب پر محمول کیا جائے۔“

اپنے اسی موقف کی بنا پر انہوں نے امام محمدؒ کے قول ”لا غسل علی من غسل الميت“ کو بھی وجوب کی نفی پر محمول کیا جبکہ السعایہ ص ۲۷۰ ج ۱ میں حنفی

مسک یہی ذکر کیا کہ میت کو غسل دینے سے غسل نہیں۔ "لا شئ ء فی ذلک"
 "التطین المجد ص ۱۶۶ میں بھی انہوں نے اسی موقف کا اظہار کیا ہے۔

نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ: امام ابو حنیفہ "نماز جنازہ میں بھی فاتحہ کے قائل نہیں،
 جبکہ امام شافعی، امام اسحاق اور امام احمد اس کے قائل ہیں اور مولانا لکھنوی نے اسی کو
 دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے ان کے الفاظ میں "ہو الا قوی دلیلاً (عمدۃ
 الرعیہ ص ۲۵۳ ج ۱) اسی طرح موطا امام محمد کے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔ "هذا
 هو الاولی لشبوت ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 واصحابہ" کہ فاتحہ پڑھنا ہی اولی ہے کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ
 کے صحابہ سے ثابت ہے "لہذا اسے مکروہ نہیں کہنا چاہیے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے
 کہ یہ لازمی اور ضروری نہیں۔ بلکہ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ متاخرین علمائے
 احناف نے عموماً جو جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے تو علامہ حسن الشرنبلالی نے اس کی
 تردید میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے۔ "النظم المستطاب
 بحکم القراءة فی صلاة الجنائزۃ بام الكتاب" (التطین المجد
 ص ۱۶۵) اسی طرح موصوف امام الکلام میں لکھتے ہیں:

"والمرجح فی ذلک هو القراءة علی وجہ
 الاستحباب او السنیۃ لشبوت ذلک بالاخبار
 المتواردة وهی وان کان بعضها ضعيفة لكن
 ضم بعضها الی بعض يعطى الوثاقۃ والقول
 بالکراهۃ مطلقاً او بالکراهۃ بنیۃ القراءة لا
 بنیۃ الشناء لا یدل علیہ دلیل باحد وجوه
 الدلالة" (امام الکلام ص ۳۱۴)

یعنی یہاں ترجیح اسی کو ہے کہ فاتحہ کی قراءت مستحب یا سنت ہے کیونکہ یہ بہت سی
 احادیث سے ثابت ہے ان میں گو بعض کزور ہیں مگر ایک دوسری کے ساتھ مل کر چنگلی

حاصل ہو جاتی ہے فاتحہ کو مطلقاً مکروہ کہنا یا ثناء کی بجائے قراءت کی نیت سے پڑھنے کو مکروہ کہنا اس پر کسی اعتبار سے بھی کوئی دلیل نہیں۔

جن احادیث میں فاتحہ پڑھنے کا ذکر ہے بعض علمائے احناف نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ان میں بطور ثناء فاتحہ پڑھی گئی ہے قراءت کی نیت سے نہیں مگر مولانا لکھنویؒ نے بڑی شدت سے اس کی تردید کی ہے کہ ظاہری الفاظ اس تاویل کی تردید کرتے ہیں اگر اسی قسم کی تاویلات کا دور ازہ کھول دیا جائے تو بہت سی مسنون قراءت بھی ختم ہو کر رہ جائے گی پھر یہ دعویٰ فی نفسہ باطل ہے جبکہ نیت کا معاملہ باطن سے ہے جس پر نیت کرنے والے کے تلائے بغیر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ (غیث الغمام ص ۳۱۸)

جس سے اس مسئلہ کے بارے میں ان کے احساسات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

نماز جنازہ میں رفع الیدین: امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ نماز جنازہ میں رفع الیدین کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک قول یہی مروی ہے مگر بالعموم علمائے احناف اس کے قائل نہیں جیسا کہ عموماً فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں مرقوم ہے۔ مولانا لکھنویؒ سے جب اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواباً فرمایا:

”بخاری نے کتاب رفع الیدین میں نافعؒ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز جنازہ پڑھتے تو تکبیر کہتے اور رفع الیدین کرتے نیز انہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا جنازہ کی تکبیروں میں رفع الیدین کیا جائے اور موسیٰؒ سے روایت ہے کہ میں نے ابان بن عثمان کو نماز جنازہ پڑھتے دیکھا وہ پہلی تکبیر میں رفع الیدین کرتے اور اسی طرح قیس بن ابی حازم، عمر بن عبد العزیز، کھول، وہب بن منبہ، زہری، ایراہیم، نعیمی اور حسنؒ سے روایت ہے“ الخ

(مجموعہ فتاویٰ ص ۲۷۲ ج ۲)

جس سے معلوم ہوتا کہ علامہ لکھنویؒ جنازہ میں رفع الیدین کے قائل ہیں۔ نیز

لاحظہ ہو۔ (عمدة الراعیہ ص ۲۵۳ ج ۱)

نماز جنازہ میں تعدد: قہائے کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی میت پر ایک بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہو تو کیا دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور اس کے قائل ہیں کہ دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے مگر ان کا مشہور قول یہ ہے کہ دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھنی چاہئے یہی امام ابو حنیفہؒ کا موقف ہے۔ احناف کے ہاں یہی معروف و معمول ہے الا یہ کہ کوئی ولی نماز جنازہ میں شریک نہ ہوا ہو تو اس کے لئے دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا درست ہے اور حدیث میں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صحابیہ کی قبر پر دوبارہ جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے تو اس کے بارے میں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت تھی۔ چنانچہ امام محمدؒ لکھتے ہیں:

”ولا ينبغي ان يصلى على جنازة قد
صلى عليها وليس النبي صلى الله عليه
وسلم في هذا كغيره“ (موطأ ص ۱۶۷)

”مناسب نہیں کہ جس کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہو اس کی دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس بارے میں دوسروں کی طرح نہیں۔“
مولانا عبدالحیؒ اسی مسئلہ کے مالہ و ماطیعا پر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

”والكلام بعد موضع نظر فان اثبات
الاختصاص امر عسير واحتماله وان كان
كافيا في مقام المنع لكن لا ينفع في مقام
تحقيق المذهب“ (التلخيص المجدد ص ۱۶۷)

”غور و فکر کے بعد بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تخصیص کا ثبوت مشکل ہے اس کا احتمال کو استدلال کی ممانعت میں کافی ہے مگر تحقیق مذہب میں اس کا کوئی فائدہ نہیں۔“ جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مولانا موصوف امام محمدؒ وغیرہ کے دعویٰ تخصیص سے متفق نہیں اور تحقیق کے میدان میں اس دعویٰ کو سودمند قرار نہیں دیتے۔“

ادھار سامان بیچنے کے بعد خریدار مفلس ہو جائے: جب کوئی شخص کسی دوکاندار سے کوئی مال بطور ادھار خرید لے مگر سوئے اتفاق کہ خریدار مال کی قیمت دینے سے پہلے مفلس و کنگال ہو جائے تو اس صورت میں کیا کیا جائے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور دیگر فقہائے حجاز، بصرہ اور شام فرماتے ہیں کہ اگر وہ مال بیعہ خریدار کے پاس موجود ہے تو وہ دوکاندار جس سے مال خرید آگیا ہے وہ اس کا حق دار ہے اور اگر خریدار اس دوران فوت ہو جائے تو دوکاندار دیگر قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔ ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ موت کی صورت میں بھی دوکاندار اس مال کو لینے میں حق دار ہیں۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی بیان کردہ ایک روایت سے ہے، مگر اس میں کلام ہے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اور انہی کی اتباع میں علمائے احناف کا خیال ہے کہ جب خرید و فروخت کا کام مکمل ہو چکا خریدار نے مال قبضہ میں لے لیا تو اب اس مال پر دوکاندار کا کوئی حق نہیں رہا۔ خریدار مفلس ہو جائے یا مر جائے تو دوکاندار باقی قرض خواہوں کے برابر ہے۔ خواہ مال بیعہ موجود ہی کیوں نہ ہو۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اگر اس بارے میں نص نہ ہوتی تو علمائے احناف کا قول بڑا واضح ہے مگر نص ان کے قول کے خلاف ہے انہوں نے اپنی تائید میں حضرت علیؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، مگر وہ سند اضعیف ہے کیونکہ خلاص بن عمروؒ کی بیان کردہ حضرت علیؓ سے روایات ضعیف ہیں انہوں نے اس بارے میں ابراہیمؒ نعمی کا قول بھی پیش کیا ہے حالانکہ:

”ان كل احد يوخذ من قوله ويرد الا

الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عبرة

للمرای بعد وروند نصہ“ (الخ (التطبیق المجدد ص ۳۴۱)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ہر ایک کا قول رد کیا جاسکتا ہے اور اسے لیا بھی جاسکتا ہے۔ اور نص کے بعد رائے و قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔“ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی ان کی تحقیق وہی ہے جو امام احمدؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کی ہے۔۔۔ احناف نے اس نص کے مقابلے میں جن تاویلات کا دروازہ کھولا اس پر امام قرطبیؒ نے

بڑے تاسف کا اظہار فرمایا ہے اور امام نوویؒ نے بھی ضعیف و مردود قرار دیا ہے۔“
 ملاحظہ ہو۔ (فتح الباری ص ۶۳، ۶۴ ج ۵)

بیع المدبر: ”مدبر“ اس غلام یا لونڈی کو کہتے ہیں جس کے بارے میں مالک نے کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ کیا یوں کہنے کے بعد اسے فروخت کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں جبکہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ اس کو فروخت کرنے کے قائل ہیں مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علمائے مالکیہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کا موقف یہ ہے کہ اگر غلام کے مالک کے پاس اور کوئی مال و جائیداد نہ ہو یا اس کے ذمہ قرضہ ہو تو اس غلام کو فروخت کر سکتا ہے۔ مولانا موصوفؒ نے اسی موقف کو معقول اور انصاف کے قریب قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”هذا القول اقرب الى الانصاف

والمعقول“ (التطبیق المجدد ص ۳۵۹)

جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں ان کا موقف علمائے مالکیہ کے قول کے مطابق ہے اور علامہ اتقانیؒ نے غایۃ البیان میں جو یہ کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے مدبر کو فروخت کرنے کے جواز کا فتویٰ دیکر اجماع کی مخالفت کی ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے ان کی بھی علامہ یعنیؒ کے حوالہ سے تردید کی ہے گویا مولانا موصوف مدبر کی فروخت کے قائل ہیں، مگر اسی صورت میں جب مالک فقیر ہو یا اس پر قرضہ ہو جیسا کہ علمائے مالکیہ نے کہا ہے۔

بائع اور مشتری کے مابین بیع کب پختہ ہوتی ہے؟: امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زبان سے جب ایک چیز بیچنے والا کہے کہ میں نے یہ چیز تمہیں اس قیمت پر دے دی اور خریدار کہے کہ میں نے یہ لے لی۔ گفتگو کے ختم ہونے پر بیع پختہ ہو گئی جسے بیع نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ تنہا زبانی اقرار کافی نہیں بلکہ جب تک وہ علیحدہ علیحدہ نہ ہو جائیں۔ مجلس نہ بدلی جائے تب تک بیع پختہ نہیں

ہوگی۔ کسی ایک کے مجلس سے چلے جانے سے پہلے تو بیع فسخ کرنے کا اختیار بائع یا مشتری کو ہے۔ علیحدہ اور جدا جدا ہو جانے کے بعد نہیں۔ یہ مسئلہ بیع و شرا کے مسائل میں خیار مجلس کے عنوان سے بڑا معركة الآراء اختلافی مسئلہ ہے۔ اسی مسئلہ کی بناء پر امام ابن ابی ذئبؒ نے امام مالکؒ پر شدید نکیر کی لیکن اس تفصیل کا نہ یہ محل ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے۔

ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کئی دوسرے علمائے احناف کی طرح مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے موقف کے برعکس امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو رائج قرار دیا ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

”و لعل المنصف الغير المتعصب
يستيقن بعد احاطة الكلام من الجوانب في
هذا البحث والمتامل فيما ذكرنا وما
سنذكره ان اولى الاقوال هو ما فهمه الصحابي
الجليان وفهم الصحابي وان لم يكن حجة
لكنه اولى من فهم غيره۔“ الخ

(التعليق المجدد ص ۳۳۸)

ہر غیر متعصب، منصف مزاج جو کچھ ہم نے ذکر کیا یا کریں گے اس پر غور و فکر کرنے والا اس بحث کے تمام پہلوؤں پر احاطہ کرنے کے بعد یقین کر لے گا کہ ان تمام اقوال میں بہتر قول وہ ہے جو دو جلیل القدر صحابیوں نے سمجھا۔ کسی صحابی کا کوئی فہم گو حجت نہیں لیکن اس کا فہم دوسرے کے فہم سے بہتر ہے۔“

یہ دو صحابی حضرت عبداللہؒ بن عمر اور حضرت ابو بزرہؒ رضی اللہ عنہما ہیں اور ان دونوں حضرات نے حدیث کے مطابق بائع اور مشتری کے ایک دوسرے سے جدا جدا ہونے پر ہی بیع کو صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ طحاویؒ نے ان دونوں صحابیوں کے فتویٰ پر تبصرہ کیا۔ مولانا کھنوی نے اس کی بھی تردید کی اور صاف صاف کہا کہ یہ تاویل ان کے اقوال کے سیاق و سباق کے موافق نہیں اس لئے یہ قابل قبول نہیں۔

گوشت کے بدلے جانور خریدنا: ایک بکری کا گوشت زندہ بکری کے عوض بیچنا جائز ہے یا نہیں؟ فقہائے کرام کی آراء اس بارے میں مختلف ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بکری کا گوشت بکری کے عوض میں بیچنا تو ناجائز ہے لیکن اگر گوشت زیادہ ہو تب جائز ہے۔ اور ایک جانور کا گوشت غیر جنس کے ساتھ بیچنا جائز ہے مثلاً گائے کا گوشت زندہ بکری کے عوض یا اونٹ کا گوشت گائے کے عوض دینا جائز ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ گوشت غیر ماکول اللحم جانور کے عوض بیچنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے جبکہ ان کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ گوشت کے ساتھ ہر قسم کے جانور کی بیچ و شرانا جائز ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلے کی ضروری تفصیل بیان کرتے ہوئے اور امام شافعیؒ کے موقف پر دلائل نقل کرتے ہوئے بالآخر لکھا ہے کہ علامہ ابن حمامؒ کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے جس کی ان روایات میں تائید ہوتی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

”كانه اشار الى ترجيح ما وافقته

الروايات الحديثية“ (التعليق المجدد ص ۳۳)

بیع العرایا: بیع عرایا یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے باغ میں سے دو تین درخت کسی غریب مسکین کو دے اسی بنا پر جب وہ وہاں آنے جانے لگے تو مالک کو اس کا باغ میں آنا جانا گوارہ کرے اور وہ اس سے ان درختوں کا پھل خشک پھل کے عوض خرید لے بشرطیکہ وہ پانچ دس سے کم ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اسے جائز قرار دیتے ہیں البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ پانچ دس سے کم ہو یا پورا پانچ دس ہو اور یہ اختلاف حدیث میں راوی کے شک کی بنا پر ہے آپ نے ”دون خمسة اوسق“ فرمایا یا خمسة اوسق“ فرمایا۔ مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اسے درست نہیں سمجھتے۔ وہ عرایا کو حقیقتہً ”بیع نہیں سمجھتے“ بلکہ اسے عطیہ وجہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں یہ محض صورتہً ”بیع ہے اور وزن کی مقدار بھی محض اتفاق ہے مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ علامہ طحاویؒ نے اس پر خوب داد تحقیق

پیش کی ہے جس پر مزید بحث کی گنجائش نہیں۔

”لکن اکثر ماذکرہ منظور فیہ عند

المنصف والحق مع الجماعة۔“

(التطبیق المجدد ص ۳۲۶)

لیکن انہوں نے زیادہ تر جو کہا ہے انصاف کرنے والے کے نزدیک وہ محل نظر ہے اور حق جماعت کے ساتھ ہے۔ ”اسی طرح پانچ یا اس سے کم و سق کی تعیین کے بارے میں احناف نے کہا کہ یہ قید اتفاقی ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

”وهو خلاف الظاهر“ (التطبیق المجدد ص ۳۲۷)

”کہ یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے“ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو ہی حق اور درست قرار دیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ امام محمدؒ نے امام مالکؒ کے کلام کی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جو ترجمانی کی ہے اس کے بارے میں بھی انہوں نے صاف صاف کہا ہے کہ امام مالکؒ کا یہ موقف قطعاً نہیں وہ العرایا کو حقیقتہً بیخ ہی سمجھتے ہیں، اس کے بعد انہوں نے علامہ طحاویؒ کا کلام نقل کرتے ہوئے اس پر تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ ان تاویلات کو قبول کرنا ”بناء بیت وهدم قصر“ کا مصداق ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ ایسا تکلف ہے جس پر طبائع سلیمہ نا پسندیدگی کا اظہار کرتی ہیں۔ ”هذا تکلف يستبشعه الطبائع السليمة“ ملاحظہ ہو۔ (التطبیق المجدد ص ۳۲۹)

عورت لکھنا سیکھ سکتی ہے یا نہیں؟: عموماً اکابر علمائے احناف نے لڑکیوں کو لکھنا سکھانے کی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ مولانا ظلیل احمدؒ سارنپوری نے اپنے فتاویٰ غلیہ ص ۳۲۰-۳۲۱ میں ’مولانا وکیل احمد سکندر پوری نے ’تنقیح البیان بجواز تعلیم کتابۃ النساء‘ میں ’علامہ عراق شیخ خیر الدین نعمان بن محمود آلوسیؒ نے ’الاصابة فی منع النساء من الكتابة‘ میں اس کی ممانعت کی ہے یہی رائے ملا علی قاریؒ اور شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی کی ہے، مگر مولانا عبدالحقؒ کی رائے اس کے یکسر مخالف ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”در باب جواز کتابت برائے زنان حدیث شفاء شانی و دوانی

است“ (مجموعۃ الفتاویٰ ص ۳۸۱ ج ۲)

اس کے بعد انہوں نے شیخ عبدالحقؒ اور ملا علی قاریؒ کی تردید کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے شرح مشکوٰۃ میں جو فساد زمانہ کی بنا پر اور لکھنے کی اجازت کی روایت کو اصحاب المؤمنین کی تخصیص پر محمول کر کے جو عورتوں کے لئے لکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے یہ بہر نوع غلط اور محض دعویٰ ہے۔ اور شیخ عبدالحقؒ نے ممانعت کے لئے ایک حدیث ”لا تعلموہن الکتابۃ“ کا جو سارا لیا اس کے متعلق انہوں نے واضح کر دیا کہ یہ روایت موضوع ہے بلکہ تاریخی حوالوں سے بطور ثبوت ان مقدس خواتین کے نام پیش کئے ہیں جو تیسری صدی ہجری سے لے کر علامہ علی قاریؒ کی صدی ہجری تک لکھنے لکھانے کا کام کرتی تھیں اور علی سوالات کے جوابات دیتی تھیں۔ ان کا یہی فتویٰ ذرا مختصر طور پر اسی مجموعہ فتاویٰ ص ۳۵۸ ج ۲ میں بھی موجود ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ لکیر کے فقیر نہیں ہوتے۔ دلائل کے مقابلہ میں کسی بڑے سے بڑے حضرت سے متاثر نہیں۔ یاد رہے کہ اسی دوسری جلد کے ص ۳۴۹ء ۳۵۰ میں ایک فتویٰ عدم جواز کا بھی منقول ہے مگر وہ دیگر علمائے احناف کا ہے مولانا لکھنویؒ کے اس پر دستخط نہیں۔

بیویوں کے درمیان انصاف: اگر کسی مسلمان کی ایک یا دو بیویاں ہوں اور وہ ایک مزید شادی کنواری یا بیوہ سے کرے تو اس صورت میں امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کنواری سے شادی کرے تو پہلے سات روز اس کے پاس رہے، بیوہ ہو تو تین دن اس کے ہاں رہے، پھر سب کے مابین باری مقرر کرے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ انصاف کے منافی ہے ہر ایک کے پاس باری باری رہنا چاہئے۔ بیوہ کے پاس پہلے تین دن اور کنواری ہو تو اس کے ہاں سات دن کی تعیین عدل کے خلاف ہے، مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والتحقیق ان العدل لا ینحصر فی

التسویۃ واذا ثبت حق الجدیدۃ شرعاً

بالروایات الصحیحة صار ذلك داخلا فی
العدل المأمور به فلا مخالفة بین اطلاق
تلک الادلة و بین هذه الادلة

(عمدة الرعاية ص ۲۳ ج ۲)

”اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ عدل صرف برابری میں منحصر نہیں جب نئی بیوی کا
حق روایات صحیحہ سے ثابت ہو جائے تو یہ بھی اس عدل میں شامل ہو جائے گا جس کا حکم دیا
گیا ہے لہذا برابری کے بارے میں مطلق دلائل اور اس مخصوص صورت کے دلائل میں
کوئی مخالفت نہیں۔“

یہی نہیں بلکہ انہوں نے بلا تکلف یہ بھی کہہ دیا ہے کہ ہمارے علمائے احناف اس
مسئلہ میں وارد شدہ احادیث کی جو تاویلات کرتے ہیں وہ سب محمل ہیں جیسا کہ ہم نے
التعلیق المجد میں ذکر کیا ہے۔ (ایضاً)

شافعیین حضرات سے عرض ہے کہ وہ یہ تفصیل التعلیق المجد ص ۲۳۷، ۲۳۸ میں
ملاحظہ فرمائیں۔ یہاں بھی انہوں نے بالآخر علامہ علی قاریؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔

”اذا كان التخصيص وقع شرعا يكون

عدلا فلا منافاة ولا معارضة اصلا۔“

(التعلیق المجد ص ۲۳۸)

جب تخصیص (کنواری کے لئے سات اور بیوہ کے لئے پہلے تین دن) شرعی طور پر
ثابت ہے تو وہ عدل و انصاف پر مبنی ہوگی لہذا عام احادیث میں انصاف کا جو حکم ہے وہ اس
کے منافی و معارض نہیں۔

عقیدہ: امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حقیقہ کی مشروعیت کے قائل ہیں اور اسے
سنت قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ حقیقہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
اس کی سنیت کے قائل نہیں۔ امام محمدؒ نے موطا میں لکھا ہے کہ حقیقہ کا جاہلیت میں
رواج تھا اوائل اسلام میں بھی اس پر عمل ہوا پھر قرآنی نے اسے منسوخ کر دیا۔ اور

الجامع الصغير ص ۳۳۹ میں صاف طور پر لکھا کہ ”ولا يعق عن الغلام ولا عن
 السجارية“ لڑکے کا حقیقہ کیا جائے نہ ہی لڑکی کا۔ بلکہ علامہ کاسانی نے تو صاف صاف
 اسے مکروہ لکھا ہے البدائع ص ۲۹۶۸ ج ۶۔ البتہ فتاویٰ عالمگیری ص ۳۶۲ ج ۵ میں اسے
 مباح قرار دیا گیا ہے اور کہا ہے کہ یہ سنت یا واجب نہیں مولانا کھنوی نے بھی امام
 ابو حنیفہؒ کا قول مباح ہی لکھا ہے اور حقیقہ کے بارے میں روایات ذکر کرنے کے بعد
 فرماتے ہیں کہ ان احادیث سے اگرچہ وجوب ثابت نہیں مگر ان سے حقیقہ کا کم از کم مستحب
 بلکہ منون ہونا ثابت ہوتا ہے پھر لکھتے ہیں:

”لعلہا لم تبلغ امامنا حیث قال انها

مباحة ولیست بمستحبة“ (التطبیق المجد ص ۲۸۶)

شائد یہ احادیث ہمارے امام کو نہیں ملیں تبھی تو انہوں نے کہا ہے کہ حقیقہ مستحب
 نہیں مباح ہے۔ ”اور امام محمدؒ نے جو اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا اس کی بھی انہوں
 نے بوجہ تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کتب حدیث حقیقہ کی مشروعیت اور اس کے مستحب
 ہونے سے بھری پڑی ہیں۔ اور بلا ریب عند اسلام میں اس پر عمل ہوا ہے۔ احادیث نبوی
 پر ہی عمل کرنا چاہئے اس کے مقابلہ میں کوئی بھی ہو اس کا قول قابل عمل نہیں۔ اور امام
 محمدؒ نے جو اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس کے وجوب کا نسخ
 مراد ہے مباح کا منسوخ ہونا قطعاً مراد نہیں۔

حالات احرام میں نکاح: امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ
 محرم اگر نکاح کرے تو وہ نکاح باطل ہوگا، مگر امام ابو حنیفہؒ، امام ثوریؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ
 حالات احرام میں نکاح جائز ہے۔ مولانا کھنویؒ نے اس مسئلہ پر تفصیلاً بحث کرتے ہوئے
 امام مالکؒ وغیرہ کے قول کو ہی رائج قرار دیا ہے ان کے الفاظ ہیں:

”هنا ابحاث يظهر بالتعمق فيها

ترجيح قول المنع على ماذهب اليه

المعجوزون“ (التطبیق المجد ص ۲۰۸)

یہاں کئی مباحث ہیں۔ غور و فکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجوزین کے قول پر مانعین کے قول کو ترجیح ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے اس دعویٰ کو آٹھ وجوہ سے مدلل کیا جو قابل مراجعت ہے۔

عصر و فجر کے بعد طواف اور دو رکعت: امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرہا فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف اور اس کے بعد دو رکعت پڑھنا جائز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ اور ایک قول میں امام مالکؒ بھی طواف کے تو قائل ہیں مگر دو رکعت کے قائل نہیں، فرماتے ہیں کہ وہ طلوع آفتاب یا غروب آفتاب کے بعد پڑھنی چاہئیں۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کے طرفین پر بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ان اوقات میں دو رکعت پڑھنے کو ہی ترجیح دی ہے اور یہی رائج اور زیادہ صحیح ہے بلکہ انہوں نے لکھا ہے کہ ۱۲۹۲ھ میں جب مجھے حرمین شریفین کی زیارت کا شرف حاصل ہوا تو طواف و دواع میں نے عصر کے بعد کیا اور مقام ابراہیم پر دو رکعت بھی پڑھیں تو وہاں طواف کرنے والے حنفی حضرات نے مجھے اس سے منع کیا، میں نے کہا۔ ”الارجح الجواز فی هذا الوقت وهو مختار الطحاویؒ“ زیادہ رائج اس وقت دو رکعت پڑھنے کا جواز ہے اور علامہ طحاویؒ کا مختار قول بھی یہی ہے تو انہوں نے کہا ہمیں اس کا پہلے علم نہ تھا۔ (التطبیق المجدد ص ۲۰۹)

کفن محرم: اگر حاجی حالت احرام میں فوت ہو جائے تو امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا چہرہ اور سر کفن میں عام میت کی طرح چھپا دینا چاہئے، مگر امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کا چہرہ اور سر نہیں چھپانا چاہئے۔ مولانا لکھنویؒ نے یہاں بھی امام شافعیؒ کے موقف کو رائج قرار دیا ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں۔

”وبه قالت الشافعية وغيرهم وهو

الارجح نقلاً“ (التطبیق المجدد ص ۲۳۲)

”کہ صحیح مسلم وغیرہ کی حدیث کے مطابق شافعیہ وغیرہ نے کہا ہے اور نقل کے

اعتبار سے یہی رائج ہے۔“

اس کے بعد انہوں نے اس حدیث کے بارے میں علامہ یعنی ”اور علامہ زر قانی“ کی تاویلات کو محض تکلف و محض قرار دیتے ہوئے حضرت عبداللہ ”بن عمر“ کے اثر کے متعلق (جن سے مالکیہ اور حنفیہ استدلال کرتے ہیں) لکھتے ہیں کہ اس میں احتمال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کو یہ حدیث ہی نہ پہنچی ہو یا اگر حدیث پہنچی ہو تو انہوں نے اسے ادویات پر محمول کیا ہو اور چہرہ اور سر ڈھانپنے کو جائز قرار دیتے ہوں۔ پھر لکھتے ہیں۔ ”ولعل هذا هو الذي لا يتجاوز الحق عنه“ اور شاید یہی رائے ایسی ہے کہ حق اس سے متجاوز نہیں۔“ (التطيق المجدد ص ۲۳۲)

اشعار بدن: حج تمتع میں حاجی اگر قربانی کا جانور ساتھ لے جائے تو علامت کے طور پر کہ یہ جانور قربانی کے لئے ہے اس کے گلے میں قلاوہ ڈال دیا جائے اور اگر اونٹ ہو تو اس کی کمان کی دائیں جانب تھوڑا سا زخم کر دے تاکہ تھوڑا سا خون نکل آئے یہ علامت ہوگی کہ یہ اونٹ ہدی کے لئے ہے اسی کو اشعار کہتے ہیں۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ حتیٰ کہ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ بھی اس کے قائل ہیں۔ بعض نے اسے سنت قرار دیا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ بعض علمائے احناف نے اس سلسلے میں وارد شدہ حدیث کی مختلف تاویلات کی ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ نے ان کا جواب دیتے ہوئے بالآخر یہ کہا ہے:

”و بالجمله فالقول بالكراهة ممالا

وجه له ولا يؤخذ بقول احد كائنا من كان بعد

ثبوت خلافه عن صاحب الشريعة صلى الله

عليه وسلم واصحابه“ (عمدة الراية ص ۳۴۳ ج ۱)

”یعنی خلاصہ کلام یہ کہ کراہیت کے قول کی کوئی دلیل نہیں اور جو قول صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ کے خلاف ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہو اسے اختیار نہ کیا جائے۔“

کم سے کم مہر کی تعیین: امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں کم سے کم حق مردس

درہم ہونا چاہئے مگر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ فرماتے ہیں جس چیز کی بھی قیمت ہو خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو حق میں جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کم از کم ربح و بیار کو مقرر کر دیتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ پر بحث کے اختتام پر کہا ہے:

”والانصاف ان هذا الحديث بعد ثبوته لا
يدل على التقدير بحيث لا يصح دونه وفي
الاحاديث كثرة دالة على اطلاق المهر وعدم
التقدير بالعشر و ظواهر الآيات تؤيده و
قد اجاب عنها اصحابنا بحمل على
المعجل فافهم ولا تعجل بالقبول فانه يرد
عليهم نسخ اطلاق الكتاب و تقييده
باخبار الاحاد وهو خلاف اصولهم۔“
(التطبيق المجدد ص ۲۳۸)

”انصاف یہ ہے کہ یہ (دس درہم مرکی) حدیث ثبوت کے باوجود اس مقدار پر یوں
دلائل نہیں کرتی کہ اس سے کم حق مرصع نہیں اور بہت سی احادیث دس درہم کی عدم
تعیین اور مطلق حق مرہ پر دال ہیں اور قرآن مجید کی ظاہری آیات بھی اس کی تائید ہیں اور
ہمارے حنفی حضرات نے ان کا جواب یوں دیا کہ انہیں مرعجل پر محمول کیا جائے۔ خوب
سمجھ لو اور اس کو تسلیم کرنے میں جلدی نہ کرو کیونکہ ان پر یہ اعتراض آتا ہے کہ یوں تو
کتاب اللہ کے مطلق حکم کا نسخ اور اس کی تنقید و تعین خبر واحد سے ہوتی ہے اور یہ ان
کے اصول کے خلاف ہے“ یہی بات علامہ لکھنویؒ نے بڑے شرح و بسط سے عمدۃ
الرعا یہ میں بھی کہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”اولاً دس درہم مرکی تعین کے بارے میں جتنی روایات ہیں وہ تمام ضعیف اور
ناقابل استدلال ہیں اور علامہ عینیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ تمام احادیث کثرت طرق کی بنا پر
درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہیں۔ قطعاً صحیح نہیں کیونکہ ان میں ضعف شدید ہے اور کوئی سند

بھی کذاب اور متہم بالکذب جیسے راوی سے خالی نہیں۔

ثانیاً بہت سی صحیح احادیث ان کے خلاف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم بھی حق مہربانز ہے۔

ثالثاً یہ احادیث قرآن مجید کے مطلقاً حکم کے بھی خلاف ہیں اور ان کے نزدیک قرآن کی تخصیص صحیح خبر واحد سے جائز نہیں چہ جائیکہ ضعیف خبر واحد سے تخصیص کی جائے۔

رابعاً یہ احادیث لاصلاً: الابفاحۃ الکتاب اور لا صلاۃ لبحار المسجد الا فی المسجد جیسی احادیث کی طرح ہیں ہمارے علمائے احناف ان میں تو یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ”لا“ نفی کمال کا ہے ذات کی نفی مراد نہیں۔ لیکن حق مہربان کی ان احادیث میں یہ تاویل کیوں نہیں کرتے؟ آخری دو جوابات کے بارے میں تو انہوں نے بڑے وثوق سے یہ بھی فرمایا۔ ”لا مدفع لہما“ کہ ان کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں۔ (ملاحظہ ہو عمدۃ الرعاۃ ص ۳۳ ج ۲)

علمائے احناف نے اس سلسلے میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے مولانا لکھنویؒ نے ان پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ روایات ناقابل اعتبار و استدلال ہیں۔ چنانچہ ایسی ضعیف روایت جو تعدد طرق سے حسن لغیرہ کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی، کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس کی مثال دار قطنی کی روایت ہے جسے امام دار قطنیؒ نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس درہم سے کم مہربان سے اس کی سند میں مبشر بن عبید کذاب ہے امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا مبشر کی احادیث موضوع ہیں یہی روایت امام دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ سے موقوفہ دو سندوں سے بیان کی ہے۔ ہمارے علمائے احناف کے نزدیک مہربان سے کم مقدار کی بنیاد اسی روایت پر ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ عینیؒ نے شرح ہدایہ، علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق اور علامہ ابن المہمامؒ نے فتح القدیر میں کہا ہے۔ (مولانا لکھنویؒ) نے ان کی عبارتیں بھی نقل کی ہیں لیکن یہ

تفصیل ہم نظر انداز کر رہے ہیں) مگر جو بات مجھ پر ظاہر ہوئی وہ یہ ہے کہ ان روایات کے راوی سخت ضعیف ہیں اور بعض متہم بالوضع والکذب میں اس لئے تعدد طرق کے باوجود یہ روایت درجہ حسن تک نہیں پہنچتی۔ اسی لئے امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے سفیان بن عیینہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ہم نے اس کی کوئی اصل نہیں پائی جیسا کہ ان سے علامہ سخاویؒ نے المقاصد الحسنہ میں بیان کیا ہے۔ اور اس مسئلہ میں پسندیدہ بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مطلق فرمان احل لکم ماوراء ذلکم ان تبسغوا باموالکم (النساء ۲۴) ان کے علاوہ اور عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں بایں طور کہ تم ان کو اپنے مال کے بدلے لیتا چاہو۔ پھر یہ مسئلہ یوں اپنے اطلاق پر درست کیوں نہ ہو جبکہ اصول فقہ میں ہے کہ قرآن پاک کے مطلق حکم پر عمل واجب ہے اور خبر واحد سے اگرچہ وہ صحیح ہی ہو قرآن پر زیادتی جائز نہیں۔ اس لئے ایسی ضعیف روایت سے قرآن پر زیادت کس طرح جائز ہے؟ اور جو بعض اصولیوں نے ذکر کیا ہے کہ آیت قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکتم ایمانہم (الاحزاب ص ۵۰) تحقیق ہم کو معلوم ہے جو ہم نے مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے بارے میں واجب کر دیا ہے۔ میں حق مہر کو مجمل طور پر اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے اور خبر واحد میں اسی اجمال کا بیان اور تفصیل ہے۔ تو یہ بات مخدوش ہے کیونکہ یہاں ”ما“ موصولہ سے مراد نہیں جیسا کہ اس کے مابعد ”وما ملکتم ایمانہم“ کا ازواج پر عطف سے معلوم ہوتا ہے۔ اور فرض کے معنی حقیقہً یہاں ایجاب و وجوب کے ہیں۔ مقرر کرنے کے نہیں اور اس سے عورتوں کا نان و نفقہ اور ان کے حقوق مراد ہیں جیسا کہ مفسرین کرام نے کہا ہے۔ تاویلات کا دروازہ تو بڑا وسیع ہے ان کا کھولنا مناسب نہیں بلکہ سلامتی اسی میں ہے کہ تاویلات کا دروازہ بند کیا جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ہمارے حضرات نے کم سے کم حق مہر کی مقدار دس درہم مقرر کرنے کی کوئی شافی دلیل پیش نہیں کی۔ لہذا قرآن پاک کے مطلق حکم پر ہی عمل واجب ہے یہ قول اگرچہ حنفیہ کے مخالف ہے لیکن قول فیصل یہی ہے۔ (ظفر الامانی ص ۱۷۲، ۱۷۳)

ان کے آخری الفاظ ہیں:

”وبالجملة لم يات اصحابنا في تقدير
المهر بعشرة دراهم بدليل شاف فالعمل
باطلاق القرآن اوجب وهذا وان كان قولاً
مخالفاً للحنفية لكنه هو القول الفيصل“

(ایضاً ص ۱۷۴)

مولانا لکھنویؒ کا یہ روایت اور اصولاً موقف کسی تبرہ کا محتاج نہیں۔ انہوں نے
یہاں بھی امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو ہی درست قرار دیا ہے اور صاف صاف فرمادیا
ہے کہ ہمارے اصحاب کا استدلال کسی شافعی دلیل پر مبنی نہیں۔

جیشین کا حکم: حلال جانور کی مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اگر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکل
آئے تو اس کا کیا حکم ہے؟ قہقہے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے امام شافعیؒ، امام احمد
ؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں اس کو کھانا جائز ہے یہی موقف قاضی ابویوسفؒ اور امام محمد
بن حسن شیبانیؒ کا ہے مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کو نہیں کھانا چاہئے۔ اگر زندہ ہو تو
ذبح کیا جائے مردہ ہو تو پھینک دیا جائے کہ وہ مردار ہے۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ کے
متعلق لکھتے ہیں کہ گیارہ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ”ذکاة الجنین ذکاة امہ یعنی بچہ کی ماں کو ذبح کر دیا جائے تو یہی اس کے
پیٹ سے نکلے ہوئے بچہ کے لئے کافی ہے اور اسی روایت کے بنا پر کہا گیا ہے۔

”ان الحديث لعله لم يبلغ ابا حنيفة

فانه لا تاويل له ولو بلغه لما خالفه۔“

(التطبيق المجدد ص ۲۸۳)

”یہ حدیث شاید امام ابو حنیفہؒ کو نہیں ملی، اس روایت میں کسی تاویل کی گنجائش
نہیں اگر یہ انہیں مل جاتی تو وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔“ اور انہی روایات کی بنا پر بحث
کے اختتام پر علامہ مبینیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”وبالجملة فقول من قال بموافقة

الحديث اقوى۔“ (ایضاً)

”غلام کلام یہ کہ جس نے حدیث کے موافق کہا ہے اس کا قول زیادہ قوی ہے۔“

زانی کو حد کے ساتھ جلاوطن کرنا: غیر شادی شدہ مرد اگر بدکاری کا ارتکاب کرے تو اسے ایک سو (۱۰۰) کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اس کے قائل ہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ جلاوطن کرنے کے قائل نہیں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ نے جو بدکاری کے مرتکبین کو جلاوطن کیا ہے علائے احناف فرماتے ہیں وہ سیاست تھا اور اس سلسلے کی مرفوع روایات کے بارے میں مشہور اصول کے سارے کہا گیا ہے کہ یہ خبر آحاد ہیں۔ ان سے قرآن مجید کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ مولانا لکھنویؒ نے اس بارے کسی واضح موقف کا اظہار تو نہیں کیا مگر اس اصول کے بارے میں انہوں نے فرمایا ہے ”لا یسکت خصمہم“ اس سے ان کا مقابل خاموش نہیں ہو سکتا۔ (التطبیق المجدد ص ۳۰۷) کیونکہ شوافع کے نزدیک خبر آحاد سے قرآن پاک کی تخصیص جائز ہے بلکہ ائمہ اربعہ کا یہی قول ہے البتہ حنفی اصول میں عموماً اسے ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل غیث الغمام ص ۲۷۷ تا ۲۷۸ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

مالک اپنے غلام کو حد لگا سکتا ہے: اگر کوئی غلام بد کرداری کا مرتکب ہو تو کیا اس کا مالک حد لگا سکتا ہے یا نہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فرماتے ہیں کہ مالک حد لگا سکتا ہے مگر علائے احناف اس کے قائل نہیں۔ علامہ لکھنویؒ اس بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں۔

”ولعل المنصف بعد احاطة الکلام من

الجوانب یعلم ان قول الجمہور قول

منصور۔“ (التطبیق المجدد ص ۳۰۹)

”انصاف کرنے والا ہر جانب سے کلام کا احاطہ کرنے کے بعد جان لے گا کہ جمہور کا

قول ہی منصور ہے۔ یہی دلیل جمہور کے قول کی مؤید ہے۔“

کیا ہر نشہ آور چیز حرام ہے؟: ”امام مالک“، ”امام شافعی“ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر نشہ دینے والی چیز حرام ہے۔ خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ جمہور علماء کا بھی یہی موقف ہے اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر بعض قدماء احناف کی اس بارے میں جو رائے ہے۔ مولانا کفّوتیؒ نے اس کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار یوں کیا ہے۔

”وذهب بعض قدماء اصحابنا ان الخمر وحوالتی من عصیر العنب یحرم قلیله وکثیره وغیره من المسکرات یحرم قدر المسکر منه دون القلیل و هو امر ینخالفه الاحادیث الصحیحۃ الصریحۃ علی ما لا ینخفی علی ماہر الفن“

(التطبیق المجدد ص ۳۱۱)

”ہمارے بعض قدماء حضرات اس طرف گئے ہیں کہ شراب وہ ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ اس کے علاوہ باقی نشہ دینے والی اشیاء اس قدر حرام ہیں جس سے نشہ آئے۔ اس سے کم حرام نہیں یہ الٰہی رائے ہے جو احادیث صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ جیسا کہ کسی ماہر فن پر غلطی نہیں۔“

مولانا کفّوتیؒ نے فتاویٰ میں اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، قاضی ابویوسفؒ نے جو فرمایا ہے کہ بعض شرابیوں کی صرف نشہ آور مقدار حرام ہے۔ اور ہدایہ، عتایہ، قاضی خاں، ظہیریہ، الخلاصہ، فتاویٰ الکبریٰ، فتاویٰ اہل سمرقند وغیرہ میں جو شیخین کے اس قول کو اصل قرار دیا گیا ہے۔ اس کی بھرپور تردید کی ہے۔ مگر اس ساری تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ شائقین ملاحظہ فرمائیں۔ فتاویٰ بیوب ص ۴۴۲، ۴۴۸، ۴۴۹، نیز ص ۴۴۱ مجموعہ الفتاویٰ ص ۱۰۹ ج ۳

خون وغیرہ سے قرآن پاک لکھنا: بعض اکابر علمائے احناف نے حصول شفاء کے

لئے خون بلکہ پیشاب سے قرآن پاک یا سورہ فاتحہ لکھنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ قاضی خان لکھتے ہیں:

”والذی رعى فلایرقأدمه فاراد ان یکتب
بدمه علی جبہتہ شیئا من القرآن قال
ابوبکر الاسکاف رحمہ اللہ یجوز قیل لو
کتب بالبول قال لو کان فیہ شفاء لا باس بہ“
(فتاویٰ قاضی خان بر حاشیہ عالمگیری ص: ۳۰۳ ج: ۳)

”جس کو نکمیر آئے اور وہ بند نہ ہو تو اس کے اپنے خون سے اس کی پیشانی پر قرآن پاک کی کوئی آیت لکھی جائے تو اس کے بارے میں ابوبکر اسکافؓ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ ان سے پوچھا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو انہوں نے فرمایا اس میں شفاء ہو تو پیشاب سے لکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔“

یہی فتویٰ عالمگیری ص: ۳۵۶ ج: ۵ اور رد المحتار ص: ۲۱۰ ج: ۱ میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ علامہ المحمویؒ نے ”النوازل“ کے حوالہ سے بھی اسی طرح سورہ فاتحہ کو خون اور پیشاب سے لکھنے کے بارے میں ”لا باس بہ“ کا قول نقل کیا ہے (شرح الاشبہ ص: ۱۱۸ ج: ۱) مگر مولانا لکھنویؒ کی رائے اس بارے میں بڑی سخت ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ولا یجوز ان یکتب شیء من القرآن
بالدم او غیرہ من النجاسات و من حکم
بجوازہ اتی بما یرضی بہ الشیطان“
(التطبیق المجدد ص: ۳۷۲)

”جائز نہیں کہ قرآن مجید میں سے کوئی چیز خون یا اس کے علاوہ کسی اور نجس چیز سے لکھی جائے اور جس نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس نے شیطان کو راضی کیا ہے۔“ مولانا لکھنویؒ کی اس جرات رندانہ کے بارے میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں۔

نکل جاتی ہے جس کے منہ سے جی ہلت مستی میں
فقیہ مصلحت بین سے وہ زہر بادہ خوار اچھا

اختلاف مطالع: "احناف کے ہاں ظاہر الروایہ کے اعتبار سے اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں۔ اکثر مشائخ کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ حال ہی میں ماہنامہ الحق میں ایک مفصل مضمون حضرت مولانا مفتی مختار احمد حقانی صاحب کا شائع ہوا۔ جس میں اس موقف کی بھرپور تائید کی گئی ہے کہ ایک جگہ چاند نظر آئے تو دوسری جگہ بھی حکم ثابت ہو جائے گا۔

(الحق جلد نمبر ۳۴ شمارہ نمبر ۶۵، ۷۶)

مگر بعض علمائے احناف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ مولانا لکھنوی کا موقف بھی یہی ہے کہ مطالع کا اختلاف معتبر ہے اور یہی شوافع کا مذہب ہے۔ ان کا ایک فتویٰ مجموعہ فتاویٰ ص ۷۰ ج ۳ میں گویوں ہے کہ "اختلاف مطالع معتبر نیست" کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں اور صرف اسی کا ترجمہ فتاویٰ مبوب ص ۲۵۵ میں مولانا خورشید عالم فاضل دیوبند نے شائع کیا ہے۔ حالانکہ مجموعہ فتاویٰ ج ۱ ص ۲۲۰، ۲۸۳ ج ۲ ص ۱۳۰ تا ۱۳۵ میں اس موضوع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے اور مولانا لکھنوی نے صاف طور پر لکھا ہے کہ:

"واصح المذاهب عقلاً ونقلاً ہمیں است

کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتی
باشد کہ دران اختلاف مطالع میشود و
تقدیرش مسافت یکہ ماہ است دریں صورت
حکم رویت یکہ بلدہ ببلدہ دیگر نخواهد
شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از
یکہ ماہ داشته باشند حکم رویت یکہ بلدہ
ببلدہ دیگر لازم خواهد شد۔"

(مجموعہ فتاویٰ ص ۱۳۴، ۱۳۵ ج ۲)

یعنی کہ عقلاً اور تقاسب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جن دو شہروں میں اس قدر بعد مسافت ہو کہ وہاں مطالع کا اختلاف ہو جاتا ہو جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت ہے تو ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے نہیں ہونی چاہئے اور قریب کے

کے شہروں میں جہاں ایک ماہ سے کم مسافت ہے وہاں ایک شہری رویت دوسرے شہر کے لئے لازمی ہونی چاہئے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے یہاں بھی ظاہر الروایہ کے برعکس اسی قول کو عقلاً و تھلا درست قرار دیا ہے جو بعض دیگر علما نے احتاف اور شوافع کا ہے۔

رویت میں تار برقی کا اعتبار: مولانا لکھنویؒ کے زمانہ میں ریڈیو، ٹیلی فون، نیلیویشن نہیں تھے۔ البتہ ٹیلی گرام کا رواج چل نکلا تھا۔ مگر تار کی اطلاع کو معتبر تسلیم نہیں کیا گیا۔ خود مولانا نے فتویٰ میں بھی الدر المختار اور رد المختار کے حوالہ سے اطلاع کو ”طریق موجبہ“ سے مشروط کیا ہے۔ (مجموع فتاویٰ ص ۳۸۹، ۳۹۰ ج ۱، ص ۱۳۵ ج ۲) اور اسی بنا پر یہاں پاکستان میں ایک عرصہ پہلے فون پر اطلاع بڑا نزاعی مسئلہ بنا رہا۔ مگر مولانا نے اس کے برعکس حالات کی نزاکت کے مطابق یہ بھی جواب دیا کہ۔ ”شہادت خطوط یا تار برقی ہر چند کہ قہماء ایسے مقامات پر الخط یسبب الخط لکھتے ہیں لیکن ایسی صورت میں ظن حاصل ہو جائے اور شبہ قوی باقی نہ رہے اور خبر تار یا خط بدرجہ کثرت پہنچ جاوے اسی پر عمل ہو سکتا ہے اور بحسب اقتضائے انتظام زمانہ حال اس پر حکم عام بھی دے سکتے ہیں۔ (مجموع فتاویٰ ص ۳۰۲ ج ۲)

عام حنفی فتویٰ سے ہٹ کر مقتضائے حال کے مطابق ان کے اس فتویٰ کی بہر نفع حمین ہی کی جائے گی۔

طلاق ثلاثہ: ایک ہی مجلس میں بیوی کو تین بار طلاق طلاق کہہ دیا جائے یا میں تین طلاقیں دیتا ہوں کہا جائے اس بارے میں قدیم و حدیثاً شدید اختلاف ہے بمحور صحابہ کرامؓ و تابعین عظام اور معروف قول کے مطابق ائمہ اربعہ اس کے تین ہی واقع ہو جانے کے قائل ہیں۔ البتہ بعض صحابہ اور امام داؤد ظاہری وغیرہ اس صورت میں صرف ایک طلاق رجعی ہونے کے قائل ہیں۔ مولانا لکھنویؒ مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”والشأنی انه اذا طلق ثلاثا تقع واحدة

رجعية وهذا هو المنقول عن بعض الصحابة
وبه قال داود الظاهري واتباعه وهو احد
القولين لمالك و بعض اصحاب احمد
وانتصر لهذا المذهب ابن تيمية الحنبلي
في تصانيفه۔" (عمدة الراية ص ۱۷۱ ج ۲)

"دوسرا قول یہ ہے کہ جب تین طلاقیں دی جائیں تو ایک رجعی طلاق واقع ہوگی
یہ قول بعض صحابہ سے منقول ہے اور امام داؤد ظاہری اور ان کے اتباع کا یہی مذہب ہے
اور امام مالک کا بھی ایک قول یہ ہے اور امام احمد کے بعض اصحاب نے اسی کے مطابق کہا
ہے اسی مسلک کی ابن حمیہ حنبلی نے اپنی تصانیف میں تائید کی ہے۔" مولانا لکھنوی کے
ہاں اس مسئلہ میں بھی وہ جو دو تعصب نہیں جو عموماً علمائے احناف نے اس مسئلہ میں اختیار
کیا ہے۔ چنانچہ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ زید نے اپنی عورت کو غضب میں کہا کہ
میں نے طلاق دیا میں نے طلاق دیا میں نے طلاق دیا پس اس تین بار کہنے سے تین طلاقیں
واقع ہوں گی یا نہیں اور اگر حنفی مذہب میں واقع ہوں اور شافعی میں مثلاً واقع نہ ہوں تو
حنفی کو شافعی مذہب پر اس صورت خاص میں عمل کرنے کی رخصت دی جائیگی یا نہیں اس
استفسار کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا:

"اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گے
اور بغیر تحلیل کے نکاح نہ درست ہوگا۔ مگر بوقت ضرورت کے اس
عورت کا علیحدہ ہونا اس سے دشوار ہو اور احتمال مفاسد زائدہ کا ہو
تقلید کسی اور امام کی اگر کریگا تو کچھ مضائقہ نہ ہوگا۔ نظیر اس کی مسئلہ
نکاح زوجہ مفقود و مدت ممتدة اللہ موجود ہے کہ حنفیہ عند الضرورت
قول امام مالک پر عمل کرنے کو درست رکھتے ہیں۔ چنانچہ رد المحتار
میں مفصلاً مذکور ہے۔ لیکن اولیٰ یہ ہے کہ وہ شخص کسی عالم شافعی
سے استفسار کر کے اس کے فتویٰ پر عمل کرے واللہ اعلم۔" (مجموعہ

نواوی ص ۵۳، ۵۴ ج ۲)

اس جواب سے ان کے موقف کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ وہ کم از کم مشکل حالات میں یکبارگی تین طلاق کو ایک طلاق رجعی قرار دینے کو درست قرار دیتے ہیں۔

مفقود الخیر کی بیوی کا حکم: مفقود الخیر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ اس کا کچھ پتہ نہ چلے کہ کہاں ہے زندہ ہے یا فوت ہو گیا ہے۔ ایسے شخص کو قہماء کی اصطلاح میں مفقود الخیر کہا جاتا ہے۔ مفقود الخیر کی بیوی کا کسی دوسرے شخص سے نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہائے کرام کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، "ابراہیمؒ" نحی، سفیان ثوریؒ وغیرہ کی رائے ہے کہ جب ملک شوہر کی موت واقع نہ ہو عورت نکاح کی مجاز نہیں۔ علمائے احناف کے ہاں اتنی مدت کے بعد عورت نکاح کر سکتی ہے جس میں غالب توقع ہو کہ خاوند کا انتقال ہو چکا ہے اسی سلسلے میں بعض نے کہا ہے 90 سال تک عورت انتظار کرے بعض نے 60 اور بعض نے 70 اور 80 سال اور بعض نے 100 اور 110 سال کہا ہے۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: کہ عورت چار سال انتظار کرنے کے بعد نکاح ٹائی کروا سکتی ہے۔ بعض علمائے احناف کی بھی یہی رائے ہے اور اس کی تائید مولانا لکھنویؒ مرحوم نے کی ہے فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب میں جامع الرموز کے مصنف، صاحب الدر المنستی، صاحب رد المحتار وغیرہم نے فرمایا ہے کہ عند الضرورت امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ جائز ہے۔

”وعلیٰ هذا عملی حیث افتتت غیر مرة
بقول مالک ظنّامنی انه قوی من حیث
الدلیل ومع قطع النظر عنه تقلید مذهب
الغیر جائز عند الضرورة اتفاقاً ولست
بمتفرد فی ذلك بل وافقت فیہ جمعا من
الحنفیة و لقد عارضنی فیہ جمع من
افاضل عصری فدفعت شبهات بعضهم و

سکت عن جواب بعضهم علما منى انهم
لم يصلوا الى ما وصلت فهم معذورون وفي
بحار جمود التقليد والتعصب مغمورون
ولئن فسح الله في الاجل وساعدني توفيق
ربي عز وجل لأصنف في هذا الباب رسالة
جامعة تشفى العليل وتروى الغليل۔“

(عمدة الراية ص ۳۹۳ ج ۲)

”اور اسی پر میرا عمل ہے جبکہ کئی مرتبہ میں نے امام مالکؒ کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی سمجھتے ہوئے اس کے موافق فتویٰ دیا ہے اس سے قطع نظر کہ عند الضرورة دوسرے مذہب کی تقلید جائز ہے۔ اور اس میں میں منفرد نہیں بلکہ ایک جماعت حنفیہ کی میں نے موافقت کی ہے۔ ہمارے زمانہ کے بعض افاضل نے اس پر معارضہ پیش کیا تو بعض کے شبہات کا میں نے ازالہ کر دیا اور بعض کے شبہات کے جواب میں میں نے خاموشی اختیار کی کیونکہ میں سمجھتا ہوں جس تحقیق کو میں پہنچا ہوں یہ نہیں پہنچ پائے اس لئے یہ معذور ہیں اور جوہر تقلید و تعصب کے سمندر میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اگر زندگی بخشی اور توفیق عطا فرمائی تو اس مسئلہ پر ایک جامع رسالہ لکھوں گا۔ جو بیمار کے لئے شافی اور بیا سے کے لئے کافی ثابت ہو گا۔“ اس کے علاوہ مجموعہ فتاویٰ ص ۱۳۹ ج ۱ ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۳۹ ج ۳ ص ۳۵۹ ج ۲ اور فتاویٰ مبوب ص ۲۳۳ میں بھی ان کا فتویٰ دیکھا جاسکتا ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ لکھنؤیؒ مرحوم نے قوت دلیل کی بناء پر حنفی موقف کی مخالفت کی ہے۔

کثرت طرق سبب ترجیح: شوافع اور احناف کے مابین اس اصولی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ ایک صحیح حدیث متعدد اسانید و طرق سے مروی ہو اور اس کے مقابلہ میں دوسری صحیح حدیث صرف ایک دو سندوں سے منقول ہو تو کیا کثرت طرق سے مروی روایت راجح ہے یا نہیں؟ شوافع ایسی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ، امام

مالک، بلکہ امام محمد بن حسن شیبانیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ یہ وجہ ترجیح تسلیم نہیں کرتے۔ عموماً احناف کا بھی یہی موقف ہے۔ البتہ ان میں علامہ ابو عبد اللہ الجرجانیؒ اور علامہ ابوالحسن الکرخیؒ کی رائے مہمور علماء کے ساتھ ہے اور اسی کو مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

”والذی یقتضیہ رأی المنصف

ویرتضیہ غیر المتعسف هو اختیار ما علیہ

الاکثر۔“ (الاجوبہ ص ۲۰۸)

یعنی انصاف پسند کی رائے جس بات کا تقاضا کرتی ہے اور بے راہ روی نہ اختیار کرنے والا جس بات کو پسند کرتا ہے وہ یہی ہے کہ اکثر اور جمہور کا قول ہی پسندیدہ ہے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ اس اصولی مسئلہ میں بھی ان کا موقف امام ابو حنیفہؒ اور عموماً حنفی موقف کے برعکس ہے۔ اس کے لئے مزید ملاحظہ ہو۔ (الطایبہ ص ۲۶۷، ۲۶۸ ج ۳ وغیرہ)

یہاں یہ بات بھی پیش نگاہ رہے کہ کثرت طرق وہ مراد ہیں جو صحیح اور قابل اعتبار اسانید سے مروی ہوں۔ سخت ضعیف اور متروک و کذاب ایسے راویوں کی کثرت کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں۔ بلکہ بعض اوقات تو محض متروک راویوں ہی کی کثرت اس کے ضعف میں کمی کی بجائے مزید ضعف میں اضافہ کا باعث بن جاتی ہے۔ جس کی طرف مولانا لکھنویؒ مرحوم نے اشارہ کر دیا ہے۔

راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل: شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی صحابی اپنی روایت کے ظاہری مفہوم کے برعکس عمل کرتا یا فتویٰ دیتا ہے تو ایسی صورت میں وہ روایت قابل عمل ہے یا نہیں؟ اور صحابی کا اس پر عمل نہ کرنا اس روایت پر عمل نہ کرنے کی دلیل بن سکتا ہے یا نہیں؟ شوافع اور مالکیہ اور عموماً محدثین اس کے قائل ہیں کہ اس صورت میں روایت پر عمل ہوگا صحابی کے فتویٰ و عمل پر نہیں۔ احناف میں علامہ کرخیؒ کا بھی یہی موقف ہے البتہ احناف اور حنابلہ ایسی روایت سے استدلال کے قائل نہیں۔ مولانا لکھنویؒ اسی سلسلے میں فرماتے ہیں:

”والظاهر فى هذا المقام هو عدم تركه
ظاهر النص بما حملہ الصحابی من خلاف
الظاهر لان قول الرسول صلى الله عليه
وسلم لا يبطل بقول غيره فما افاد بظاهره
لا يبطل الاحتجاج به بتركه غيره الخ۔“

(الاجوبہ ص ۲۲۳)

اس مقام پر ظاہریات یہ ہے کہ صحابی کے ظاہری نص کے خلاف عمل و حمل کی بنا پر
ظاہری نص کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو
کسی کے قول سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لئے آپ کے فرمان کا جو ظاہری تقاضا
ہے اس کو کسی کے عمل نہ کرنے کی بنا پر ناقابل استدلال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جس سے
معلوم ہوتا ہے کہ علامہ لکھنویؒ یہاں بھی شوافع اور محدثین کے موقف کو ہی درست
قرار دیتے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو۔ (الطایبہ ص ۳۴۹ ج ۱۱ التطبيق المجدد ص ۸۹/۹۱)

جمع و تطبیق، نسخ سے مقدم ہے: علمائے احناف عموماً اس بات کے قائل ہیں کہ
جب دو احادیث باہم متعارض ہوں تو دونوں میں سے ایک منسوخ تصور کی جائے گی بشرطیکہ
دونوں میں سے کسی ایک کے تقدم و تاخر کا علم ہو جائے۔ ورنہ دونوں میں سے کسی ایک کو
خارجی قرینہ کی بنا پر ترجیح دی جائے گی۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو حتی الامکان دونوں میں
تطبیق دی جائے گی۔ اگر تطبیق بھی نہ دی جاسکے تو دونوں کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ گویا دو
متعارض روایات کی صورت میں حل کی نوعیت یوں ہے کہ پہلے نسخ پھر ترجیح پھر جمع و تطبیق
مگر مولانا عبدالحیؒ اس اصولی مسئلہ میں بھی علمائے احناف سے متفق نہیں۔ بلکہ حضرات
محدثین کے اسلوب کے مطابق فرماتے ہیں کہ پہلے جمع و تطبیق کی صورت اختیار کی جائے
اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ پہلے کی روایت کونسی ہے اور آخری روایت کونسی
ہے اگر یہ متعین ہو جائے تو ایک نسخ دو سری منسوخ تصور ہوگی۔ اگر تاریخی طور پر اس کا
علم نہ ہو سکے تو دونوں میں سے کسی ایک کو راجح اور دو سری کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔

مولانا محمد حسین مٹالوی مرحوم نے ایک بار مولانا لکھنویؒ سے دس اصولی مسائل تحریراً دریافت فرمائے تو حضرت لکھنویؒ مرحوم نے ان کا جواب ”الاجوبۃ الفاضلۃ لاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ“ کے نام سے دیا یہ جوابات متعدد بار ذیور طبع سے آراستہ ہوئے اور انہی میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ متعارض روایات میں کونسی صورت اختیار کی جائے۔ اس کے جواب میں مولانا لکھنویؒ نے علمائے احناف کا موقف بیان کرنے کے بعد فرمایا:

”لکن فیہ خدشۃ من حیث ان اخراج نص شرعی عن العمل بہ مع امکان العمل بہ غیر لائق فالاولیٰ ان یطلب الجمع بین المتعارضین بای وجہ کان بشرط تعمق النظر و غوص الفکر فان لم یمکن ذلک بوجہ من الوجوہ او وجدہنا کصریحاً ما یدل علی ارتفاع الحکم الاول مطلقاً صیرالی النسخ اذا عرف ما یدل علیہ وهذا هو الذی صرح بہ اہل اصول الحدیث۔“

(الاجوبۃ الفاضلۃ ص ۱۸۳، ۱۸۴)

”احناف کے اس موقف میں اس اعتبار سے خطرہ ہے کہ کسی نص شرعی پر جب عمل ممکن ہو تو اسے عمل سے خارج کر دینا مناسب نہیں۔ لہذا بہتر یہ ہے دو متعارض روایات کے مابین نہایت غور و خوض سے کسی طرح جمع و تطبیق کی صورت تلاش کی جائے۔ اگر کسی اعتبار سے بھی یہ ممکن نہ ہو یا کوئی صریح قرینہ پایا جائے جو پہلے حکم کے مرتفع ہونے پر دلالت کرتا ہو تو نسخ کو اختیار کیا جائے۔ اور یہی وہ اسلوب ہے جس کی محدثین نے اصول حدیث میں صراحت کی ہے۔“ یہی موقف بعض علمائے احناف کا بھی ہے۔

ترجیح یا تطبیق: اسی طرح مولانا لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا ہے کہ عموماً احناف کا یہ اصول ہے دو مختلف ادلہ میں پہلے ترجیح کی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کو رائج دوسری کو مرجوح قرار دیا جائے اگر یہ ممکن نہ ہو تو جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے۔ جبکہ محدثین کے نزدیک پہلے جمع و تطبیق کی صورت ہے یہ ممکن نہ ہو تو کسی قرینہ کی بنا پر ایک کو رائج دوسری کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں میں کوئی صورت اختیار کی جائے۔ مولانا لکھنویؒ اس کے جواب میں رقمطراز ہیں:

”والذی یظهر اختیارہ ہو تقدیم الجمع

علی الترجیح۔“ (الاجوبہ ص ۱۹۶)

یعنی جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ کہ مختار قول یہی ہے کہ جمع و تطبیق مقدم ہے ترجیح سے۔ کیونکہ ترجیح کو مقدم کرنے سے دونوں میں سے ایک دلیل کا ترک لازم آتا ہے جبکہ جمع و تطبیق میں دونوں پر عمل ممکن ہوتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے شیخ محمد البرزنجی المدنی کی الاشیاء فی اشراف الساء سے اور شیخ ابن امیر الحاج کی حلۃ المجلی شرح منیۃ المصلی سے اس کی تائید نقل کی ہے اور امام الکلام ص ۲۸۰ میں اسی کو ”الواجه الموجه“ قرار دیا ہے۔ اور اسی موقف کو انہوں نے السعی المنکور ص ۳۹۳ میں قوی قرار دیا ان کے الفاظ ہیں:

تقدم ترجیح جمع پر اگرچہ کموج وغیرہ میں مذکور ہے لیکن بعض حنفیہ اس کے مخالف ہیں اور موافق مذہب شافعیہ و محدثین کے جمع کو مقدم کرتے ہیں پس اگر کوئی شخص یہ مذہب کہ بنظر دقیق قوی ہے اختیار کر لے حکم ترک کا اس کے نزدیک باطل ہے (السعی المنکور فی الرد علی المذہب الماثور ص ۳۹۳، ۳۹۴)

گویا اس اصولی مسئلہ میں بھی انہوں نے احناف کے برعکس محدثین و محکمہ اللہ کے موقف کو درست قرار دیا ہے۔

ارحیمت بخاری و مسلم: صحیح بخاری و صحیح مسلم کی صحت پر امت کا تقریباً اتفاق

ہے۔ اور محدثین رحمہم اللہ کے ہاں اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ صحیحین کی احادیث کو دوسری صحیح روایات پر فی الجملہ ترجیح ہے۔ علامہ ابن حاتمؒ اور ان کے شاگرد علامہ ابن امیر حاج کا موقف اس کے برعکس ہے اور عموماً متاخرین علمائے احناف نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اسی اصولی مسئلہ کے بارے میں جب مولانا لکھنویؒ سے سوال ہوا تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا صحیح حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جس پر امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا اتفاق ہے اس کے بعد وہ جسے تھما امام بخاریؒ لائے ہوں پھر وہ جسے تھما امام مسلمؒ لائے ہوں۔ پھر وہ جو صحیح بخاری و صحیح مسلم کی شرط پر ہو پھر وہ جو صحیح بخاری کی شرط پر ہو اس کے بعد وہ جو صحیح مسلم کی شرط پر ہو۔ پھر وہ جو ان کے علاوہ دوسرے محدثین کی نزدیک صحیح ہو۔

”وهذا الترتيب قد اطبقت عليه
كلمات المحدثين بل يكاد ان يكون
مجمعا عليه بين المتبحرين۔“

(الجواب للفاصلہ ص ۲۰۲)

”اسی ترتیب پر محدثین کے الفاظ متفق ہیں بلکہ قہرین کا بھی تقریباً اس پر اجماع ہے۔“ اس کے بعد اشکاف الفاظ میں لکھتے ہیں۔

”فاذا وجد حديث في الصحيحين غير
منتقد وحديث معارض له مثله في الصحة
بتصريح معتمد يرجح الاول من حيث
الاصحية على الثاني لوجود اتفاق الامة
على الاول دون الثاني۔“ (الجواب ص ۲۰۴، ۲۰۵)

جب کوئی حدیث صحیحین میں ایسی ہو جس پر کسی نے تنقید نہ کی ہو اور اس کے معارض ایسی حدیث ہو جسے قابل اعتماد محدث نے صحیح کہا ہو تو زیادہ صحیح ہونے کے ناطے پہلی (جو صحیحین میں ہے) کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ پہلی کی صحت پر امت کا

اتفاق ہے دوسری پر نہیں۔ علامہ ابن ہمامؒ نے جو اس اصول سے انحراف کیا اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس سے قطع نظر دیکھئے مولانا لکھنویؒ نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ:

”کلام ابن الہمام فی هذا المقام غیر

مقبول عند محققى الاعلام۔“ (ابراز الفی ص ۳۳)

”اس مقام پر ابن ہمامؒ کا کلام بڑے بڑے محققین کے نزدیک مقبول نہیں۔“ گویا انہوں نے محدثین کے اصول کو رائج قرار دیتے ہوئے علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ کے قول کو قابل التفات قرار نہیں دیا اور مجموعہ الفتاویٰ ص ۱۸۹ ج ۱ میں بھی محدثین کے اسی موقف کی تائید کی ہے۔ علامہ السید الشریف علی بن محمد الجرجانی المتوفی ص ۴۳۷ نے المختصر کے نام سے اصول حدیث پر ایک رسالہ لکھا جس کی شرح ”ظفر الامانی“ کے نام سے مولانا لکھنویؒ نے لکھی۔ علامہ الجرجانی نے محدثین رحمہم اللہ کے اسی اصول کو ذکر کیا تو اس کی شرح میں بھی فاضل لکھنویؒ نے اس کی بھرپور تائید کی۔ جس کی تفصیل ظفر الامانی (ص ۱۲۶) سے ص ۱۳۰ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حدیث مرسل: مرسل حدیث قبول ہے یا نہیں اس کے متعلق محدثین اور فقہاء رحمہم اللہ کے مابین شدید اختلاف ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں اور ان تمام اقوال میں دو قول عموماً معروف ہیں۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ وغیرہ مرسل کی حیثیت کے قائل ہیں۔ بعض نے تو کہا ہے تابعین کا اتفاق ہے کہ مرسل حدیث حجت ہے مگر یہ دعویٰ اتفاق بہر نوع غلط ہے۔ اسی طرح بعض نے کہا ہے کہ قرون ثلاثہ کی مراسیل و منقطعات حجت ہیں۔ بلکہ بعض نے یہ گویا افشانی بھی فرمائی کہ مرسل مسند سے قوی تر ہے اس کے برعکس بعض نے مراسیل صحابہؓ کو قبول نہیں کیا ہے۔ مگر امام شافعیؒ نے مرسل کی حیثیت سے انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ پختہ شروط ہی مقبول ہے ورنہ مرسل دراصل اقسام ضعیف میں سے ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس اصولی مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور بلا شرط مطلقاً مرسل کو مقبول قرار دینا غیر پسندیدہ قول قرار دیا ہے۔ اسی طرح جنہوں نے مرسل کو مسند سے قوی تر کہا ہے ان کے اس قول کو بھی حد سے تجاوز اور نہایت مبالغہ

آميز قرار دیا پھر بحث کے اختتام پر فرمایا ہے:

”ولا يخفى على الفطن المتوقدان اكثر
هذه الاقوال ضعيفة لا يعبا بها واقواها هو
قبول مراسيل ثقات التابعين اذا علم
تحريهم في روايتهم و مراسيل الصحابة
واحوطها مانص عليه الشافعي على مامر
فاحفظ هذا كله۔“ (ظفر الاماني ص ۳۵۲، ۳۵۳)

”ذہین اور روشن ضمیر پر مخفی نہیں کہ ان میں سے اکثر اقوال کمزور ہیں جن کا کوئی اعتبار نہیں اور ان میں سے سب سے قوی قول یہ ہے کہ ان ثقات تابعین کی مراسیل مقبول ہیں جن کا روایات میں تتبع معلوم و معروف ہو اور مراسیل صحابہ ”مقبول ہیں اور ان میں سب سے محتاط قول وہ ہے جس کی وضاحت امام شافعیؒ نے کی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اس ساری بحث کو خوب سمجھ لو“ اس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مرسل کے بارے میں وہ امام شافعیؒ کے موقف کو ہی محتاط قرار دیتے ہیں۔ مطلقاً اس کے رد و قبول کے اقوال کو درست نہیں سمجھتے۔“

نقل روایت میں فقہائے کرام: بلاشبہ فقہائے کرام نے استنباط و استخراج مسائل میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں مگر فرقہ اہل الرائے سے وابستہ بعض حضرات نے مسائل کی تخریجات و فردعات میں جس دریا دلی کا مظاہرہ فرمایا اسے حمسین کی نظر سے نہیں دیکھا گیا۔ اسی طرح مسائل کے استدلال و احتجاج کے سلسلے میں بھی ان کا رویہ محتاط نہیں رہا۔ بلکہ بعض ایسی بے سرو پا روایات کو بلا اسناد معرض استدلال میں پیش کیا گیا جن کی کوئی اچھی کتب احادیث میں موجود نہیں ان حضرات کی بھاری بھر کم شخصیت خفہ و استنباط میں ان کے رفیع مرتبہ و مقام کی بنا پر محض حسن ظن رکھتے ہوئے عموماً ان پر اور ان کی بیان کردہ روایات پر اعتماد کیا گیا بلکہ اگر کبھی بطور اظہار حقیقت کسی نے ان پر نقد و تبصرہ کیا تو الٹا اسی کو مورد الزام ٹھہرایا گیا، مگر مولانا لکھنویؒ وہ بزرگ ہیں جنہوں نے

ہیانگ دہل ان حضرات قہمائے کرام کے بارے میں اس غلط فہمی کا ازالہ فرمایا، ایک جگہ اسی سلسلے کی خوش فہمی کا ذکر انہوں نے بڑے عجیب انداز میں کیا ہے۔ چنانچہ مرسل کی تقسیم و تعریف کے ضمن میں انہوں نے جو کچھ فرمایا، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ مرسل وہ ہے جسے کوئی راوی رسول اللہ علیہ وسلم کا نام

لیکھ بیان کرے۔ اس تعریف میں ہر اس شخص کی روایت مرسل ہوگی جو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر بیان کرے اگرچہ وہ اس دور ہی کا کیوں نہ ہو جیسا کہ بعض حنفیہ نے کہا ہے مگر یہ قول قابل قبول نہیں۔ یہاں مجھے وہ مکالمہ یاد آیا جو میرے اور میرے بعض مستفیدین کے مابین ہوا۔ وہ یہ کہ آج سے ۸ سال قبل تدریس کے دوران ہدایہ اور دیگر فقہ کی کتابوں میں پائی جانے والی احادیث کے بارے میں میں نے کہا کہ یہ روایات معتبر نہیں تا آنکہ ان کی سند یا ان کے مخرج کا علم نہ ہو۔ کیونکہ اکثر قہماء نقل روایت میں قسائل ہیں اور وہ بغیر تحقیق و توضیح اپنی کتابوں میں منکر، ضعیف اور موضوع احادیث لاتے ہیں۔ اسی لئے ہدایہ کی تخریج حافظ زملیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے کی اور ان دونوں نے کشف کی بھی تخریج کی۔ اور قاسمؒ قلوبغا نے الاختیار شرح المختار کی تخریج کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے صحیح، حسن، ضعیف و کمزور اور موضوع کے مابین تمیز کر دی حافظ عراقیؒ نے احیاء العلوم کی تخریج کی تو اس میں وہی اور موضوعات روایات سے خبردار کر دیا وہاں درس میں بیٹھنے والوں میں سے بعض نے کہا کہ یہ احادیث جو ان کتابوں میں بلا سند مذکور ہیں یہ مرسل ہیں اور مرسل احناف کے نزدیک حجت ہے۔ میں نے کہا مرسل تو وہ ہے جسے تابعی بیان کرے اور صحابی کا واسطہ چھوڑ دے۔ اس نے کہا اس تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہمارے احناف نے صراحت کی ہے کہ تابعین کے بعد کی مراسیل بھی مقبول ہیں بشرطیکہ ارسال کرنے والا ثقہ ہو۔ میں نے کہا مرسل وہ ہے جسے راوی حدیث بیان کرے، اپنے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین واسطہ چھوڑ دے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ کوئی عام اور بازاری آدمی بھی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے تو اسے مرسل کہا جائے، ارسال و انتطالع وغیرہ اسناد کی صفات ہیں،

جہاں کوئی سند ہی نہیں وہاں نہ اس سال ہے نہ اعتلاخ اور نہ ہی اتصال، یہ صرف دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے نقل محض ہے اور یہ بات معلوم و معروف ہے کہ صاحب ہدایہ وغیرہ اکابرین قہماء میں سے ہیں اور احیاء العلوم کے مؤلف امام غزالیؒ وغیرہ بڑے عارفوں میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر نہ وہ محدثین میں سے ہیں نہ مخرجین میں سے اگرچہ وہ فقہ و تصوف میں بڑے کاملین میں شمار ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مختلف اوصاف عطاء فرمائے ہیں۔ اور اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے علماء کو متنوع کمالات سے نوازا ہے اور کسی کو تمام کمالات کا جامع نہیں بنایا۔ صرف آپؐ ہی ہیں جو تمام کمالات کے جامع ہیں۔ لہذا ہم پر لازم ہے کہ تمام کو علی حسب المراتب قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں اور ہر ایک کو ان کا حق دیں۔ (ملخصاً، ظفر الامانی ص ۳۴۱، ۳۴۳)

غور فرمایا آپؐ نے کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں وارد شدہ روایات کو مرسل قرار دیکر خوش عقیدگی میں کس طرح مقبول ٹھہرایا گیا مگر مولانا لکھنویؒ نے ان کی یہ غلط فہمی دور فرما دی۔ ظفر الامانی کے علاوہ مقدمہ عمدۃ الرعاۃ ص ۱۲، ۱۳ الاجوبۃ الفاضلۃ ص ۲۹، ۳۰ ردع الاخوان عن محدثات آخر جمعہ رمضان ص ۵۶، ۶۱ اور امام الکلام ص ۱۸۳ میں بھی مولانا لکھنویؒ نے اس حقیقت کو آشکارہ فرمایا ہے۔ اس سلسلے کی ضروری تفصیل ہمارے رسالہ احادیث ہدایہ، فنی و تحقیقی حیثیت، میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

حضرات صوفیائے کرام کی تصانیف میں موضوع روایات کی بھرمار اور مختلف ماہ و ایام میں مخصوص نمازوں کا جو ذکر ہے اس پر بھی مولانا لکھنویؒ نے بھرپور نقد کیا ہے اس سلسلے میں بھی بعض حضرات کو حضرات صوفیائے کرام سے عقیدت و محبت کے باعث تعجب ہوا تو مولانا لکھنویؒ مرحوم نے ان کی غلط فہمی کو بھی طشت ازبام کیا۔ یہ بحث بھی ان کی کتاب الآثار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة کے مقدمہ (ص ۲ سے ۱۲) میں قابل دید ہے۔

هذا من السنہ کا مفہوم: صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل یا مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد اگر یہ کہیں کہ یہ سنت ہے۔ هذا من السنۃ تو اس کا کیا مفہوم ہے؟

اصولین کے مابین اس کے متعلق اختلاف ہے علماء احناف میں شیخ ابو بکرؒ رازیؒ علامہ
الرخسیؒ، علامہ ابو زید الدیوسیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ مرفوع نہیں علامہ ابن حزمؒ اور
بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر اکثر ائمہ محدثین اسے مرفوع قرار دیتے ہیں بلکہ
امام حاکمؒ اور امام بیہقیؒ نے اہل نقل کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے
تو اس پر اجماع نقل کیا۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے
حضرات محدثین کے موقف کو درست قرار دیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

”الاحسن عندی فی هذا المبحث

مذهب ائمة الحديث وعليه اعتمادی وهذا

من ایفاء وعدی فله الحمد علی ذلك هذا

كله اذا قال الصحابی من السنة كذا ونحو

ذلك۔“ (ظفر الامانی ص ۲۱۶)

میرے نزدیک اس بحث میں ائمہ حدیث کا مذہب احسن ہے اسی پر میرا اعتماد ہے یہ
میرے وعدہ کو پورا کرنے کی ایک دلیل ہے جس پر میں اللہ کا شکر گزار ہوں یہ تب ہے
جب صحابی یہ کہے کہ من السنة كذا، سنت یوں ہے یا اس جیسے الفاظ کہے۔ مولانا مرحوم نے
اس سلسلے میں چند دلائل بھی ذکر کئے ہیں۔ مگر اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج
ہے اور تطویل کا باعث ہے۔

قارئین کرام: یہ ہیں وہ مسائل جن میں مولانا لکھنویؒ نے معروف حنفی نقطہ نظر سے
اختلاف کیا ہے اور مزید تتبع و تحقیق سے اس فہرست میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے اس تفصیل
کو ذکر کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ حضرات علمائے احناف کو چاہئے کہ تقلید و جمود کے
روایتی ماحول سے نکل کر براہ راست کتاب و سنت کو اپنا ماخذ بنائیں۔ اور ائمہ مجتہدین
رحمہم اللہ کے اقوال و آراء کو اسی ”میزان اکبر“ میں تول کر اقرب الی الصواب کی راہ
اختیار کریں۔ یقیناً اس سے ملک و ملت کو بھی فائدہ پہنچے گا نیز بہت سی دوریاں بھی ختم ہوں
گی اور یقین کیجئے اس سے حنفیت پر بھی کوئی زد نہیں آئے گی۔ مولانا عبدالحیؒ ان مسائل

میں خفی نقطہ نظر سے اختلاف کے باوجود ”خفی“ ہیں۔ تو دوسرے حضرات بھی اس طرز فکر کو اختیار کر کے حقیقت سے خارج نہیں ہوں گے۔

ان اریدالا الاصلاح ما استطعت و ما
توفیقی الا بالله العلی العظیم۔

ارشاد الحق اثری

۵ ربیع الثانی ۱۴۲۰ھ ۱۹ جولائی ۱۹۹۹ء